# إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة

## دراسة تحليلية نقدية

إعداد

جاد الله بسام صالح صالح

المشرف

الدكتور أحمد إسماعيل نوفل

المشرف المشارك

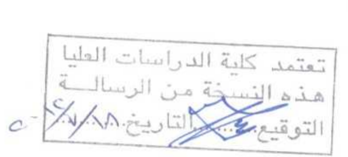
الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

التفسير وعلوم القرآن

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية




تموز، ٢٠١٢

**نوقشت هذه الرسالة (إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة – دراسة تحليلية نقدية) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٢/٧/١٠م**

| أعضاء لجنة المناقشة | التوقيع |
|---|---|
| الدكتور أحمد إسماعيل نوفل، مشرفاً<br>أستاذ مشارك – التفسير وعلوم القرآن | |
| الدكتور عزمي طه السيد أحمد، مشرفاً مشاركاً<br>أستاذ – الفلسفة الإسلامية |  |
| الدكتور أحمد خالد شكري، عضواً<br>أستاذ – التفسير وعلوم القرآن | |
| الدكتور سليمان الدقور، عضواً<br>أستاذ مساعد – التفسير وعلوم القرآن | |
| الدكتور زكريا خضر، عضواً<br>أستاذ مشارك – التفسير وعلوم القرآن (جامعة اليرموك) | |

## نموذج تفويض

أنا الطالب : جاد الله بسام صالح صالح أفوض الجامعة الأردنية

حق تصوير رسالتي الماجستير / الدكتوراه و عنوانها :

إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة
دراسة تحليلية نقدية

تصويرا كلياً أو جزئيا ، و ذلك لغايات البحث العلمي و التبادل مع المؤسسات التعليمية و الجامعات .

توقيع الطالب :

التاريـــــخ : ٢٣/٧/٢٠٠٢م

قرار مجلس العمداء المتخذ في جلسته رقم ٩٢/١١ تاريخ ١٩٩٢/٣/٨

# إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة

## دراسة تحليلية نقدية

إعداد

جاد الله بسام صالح صالح

المشرف

الدكتور أحمد إسماعيل نوفل

المشرف المشارك

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

تموز، ٢٠١٢

# شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل، وبالغ التقدير للدكتور أحمد نوفل حفظه الله تعالى، على تكرّمه بالإشراف عليّ في هذه الرسالة، ودعمه لي في إتمامها، في أولها وفي ختامها، وأسأل الله تعالى أن يرفع درجاته ويتقبل منه، وأن يجزيه عني خير الجزاء.

كما أشكر الأستاذ الدكتور عزمي طه السيّد حفظه الله تعالى، على ما أولاني من اهتمام خاصّ في مشاركته على الإشراف عليّ في هذه الرسالة، وأقدر بكلّ العرفان تعليماته الممتازة التي أوصاني بها، وأسأل الله تعالى أن يبارك فيه وينفع بعلمه ويبلغه السعادة.

وأشكر الأستاذ الفاضل الدكتور جهاد نصيرات على توجيهاته التي رافقت إعداد خطة هذه الرسالة، واهتمامه الذي صاحبها حتى اكتملت بعون الله تعالى في ظلّ رئاسته لقسم أصول الدين.

وأشكر الأساتذة المناقشين لما يتفضلون به من نصح وتوجيه لأجل الارتقاء بمستوى هذه الرسالة، ولأجل ما صبروا على قراءتها وتقويمها.

كما أشكر أساتذة الشريعة الأجلاء كفاء ما يقدمون لنصرة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم.

# فهرس المحتويات

**إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة – دراسة تحليلية نقدية**

**إعداد**

**جاد الله بسام صالح صالح**

**المشرف**

**الدكتور أحمد إسماعيل نوفل**

**المشرف المشارك**

**الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد أحمد**

## ملخـــــص

تناولت هذه الدراسة قضية إعجاز القرآن الكريم في الفكر الحداثي تحليلاً ونقداً، وابتدأت لإنجاز غرضها بدراسة إعجاز القرآن من وجهة النظر الإسلامية، من حيث أصول البحث في قضية إعجاز القرآن الكريم، ودليل إعجاز القرآن الكريم، والعلوم الإسلامية التي تمهّد لإثبات إعجاز القرآن الكريم.

ثمّ تتبعت الدراسة نشأة قضية إعجاز القرآن الكريم في الفكر الفلسفي وتطورها عبر الفكر الحداثي، وذلك بدراسة قضية المعجزة عموماً، وقضية إعجاز القرآن الكريم خصوصاً، وتخصصت الدراسة في سبيل ذلك بتحليل آراء بعض الفلاسفة الإسلاميين المتقدمين، وهم: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وكذلك تحليل آراء بعض المفكرين المعاصرين المتأثرين بالفلاسفة المتقدمين، وهم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا.

وحاولت الدراسة من خلال تحليل الحداثة وأسسها ومقوماتها وتتبع أقوال بعض منظريها ومؤسسيها إظهار الجذور الفلسفية التي شكلت الآراء الحداثية في قضية إعجاز القرآن، ابتداء بدراسة مفهوم إعجاز القرآن في الحداثة، ومروراً بمقدمات الآراء الحداثية في تصور إعجاز القرآن، وانتهاء بالنتائج التي أفضت إليها تلك الآراء في قضية البحث.

وانتهت الدراسة بتناول نماذجَ مختارةٍ من الحداثيين الذين تكلموا عن إعجاز القرآن الكريم، وذلك من خلال تحليل أقوالهم، ونقدها، ومقارنتها، ورجعها إلى أصول الفلسفة.

وقد خلصت الدراسة إلى أن الأقوال الحداثية المعاصرة مستمدة في حقيقتها من الأقوال الفلسفية القديمة، وأن هذه الأقوال على اختلافها تعدّ نفياً لحقيقة المعجزة التي تدور من وجهة النظر الإسلامية على مفهوم خرق العادة المقرون بدعوى النبوة.

**بسم الله الرحمن الرحيم**

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

### مشكلة الدراسة:

قام بعض المفكرين الحداثيين بدراسات للتراث الإسلامي، ونشأ عنها آراء حديثة في قضايا إعجاز القرآن الكريم، حيث يهتم غالب المفكرين الحداثيين بقراءة الدين قراءة إنسانية بشرية لا بناء على المصدر الإلهي، ادعاء منهم أن هذا المسلك هو الذي يصلح الناس ويليق بهم.

وعليه؛ فإن الموضوع الأصلي لهذه الدراسة هو دراسة موضوع إعجاز القرآن الكريم في الفكر الحداثي، إلا أن ذلك استلزم ضرورةً معرفةَ موقف الفلسفة من الموضوع، لأن الفلسفة تعد أصلاً للفكر الحداثي، فصار البحث عن موقف الفلسفة من إعجاز القرآن الكريم داخلاً في موضوع الدراسة كذلك.

ولكون دراسة الموضوع تحليلية نقدية من وجهة النظر الإسلامية، اقتضى ذلك جعل الباب الأول من الدراسة خاصّاً بتحليل وجهة النظر الإسلامية في موضوع إعجاز القرآن الكريم، لتكون دراسة قضية البحث عند الحداثيين دراسة نقدية بناء على العقيدة الإسلامية.

وسيتناول الباحث في سياق التحليل والنقد أفكار بعض الحداثيين الذين كتبوا عن الإعجاز القرآني، منهم: حسن حنفي، وجورج طرابيشي، ومحمد عابد الجابري.

وقد جعل الباحث لدراسته تمهيداً يتناول أساس الدراسة متمثلاً في مفاهيم الفلسفة والحداثة.

ويمكن صياغة مشكلة الدراسة في الأسئلة المطروحة للباحث على بساط بحثه:

ما مفهوم إعجاز القرآن الكريم في الإسلام؟

ما الحقول الدراسية التخصصية (علوم الشريعة) التي لها علاقة بإعجاز القرآن الكريم؟

ما مفهوم إعجاز القرآن الكريم في الفلسفة والحداثة؟

ما نتائج المفهوم الفلسفي والحداثي في إعجاز القرآن الكريم؟

## أهمية الدراسة:

تتّسم الدراسة بأنها تعالج موضوعاً من الموضوعات الحديثة التي ما زال الكلام فيها متاحاً، وأهميتها تبرز في تشكيل بناء يقابل بأدلته العقلية والنقلية مدارس الحداثة والفلسفة، وهذا الغرض صار من أهم ما يجب الاعتناء به، وهو يمثل إظهاراً لقوة أصول الإسلام ومبادئه.

ويمكن تلخيص أهمية الدراسة في نقطتين:

أولاً: تعد الدراسة استجابة للتحديات المطروحة من قبل اتجاهات ذات أصول مخالفة للإسلام.

ثانياً: موضوع البحث يتناول إعجاز القرآن الكريم من حيث مواقف الاتجاهات الفلسفية والحداثية، وهو من الموضوعات الأساسية في عقيدة المسلمين.

## أهداف الدراسة:

أولاً: معرفة المراد بـــ "إعجاز القرآن الكريم" عند الفلاسفة والحداثيين.

ثانياً: معرفة الفرق في مفهوم إعجاز القرآن الكريم بين المسلمين الفلاسفة والحداثيين.

ثالثاً: بيان نشأة الأقوال الحداثية في الإعجاز وجذورها في الفلسفة الإسلامية القديمة.

رابعاً: تحليل مضمون المواقف الحداثية في الإعجاز ونقدها.

خامساً: معرفة النتائج المترتبة على مفهوم الإعجاز عند الحداثيين.

## منهجية البحث:

### منهج تحليلي:

سيقوم البحث في دراسة قضية إعجاز القرآن الكريم بتحليل عناصر الطرح الحداثي ورجعه إلى الأصول الفلسفية، وكذلك تحليل قضية المعجزة وإعجاز القرآن بناء على علوم الشريعة.

### منهج نقدي:

سيعنى البحث بنقد الأفكار وتقييمها، وسيعتني البحث أيضا بتخطئة الأفكار وتصويبها، متخذا في ذلك المسلمات الإسلامية على أنها منظومة متكاملة من العقائد المبرهنة والأفكار المستندة إلى الدلائل العلمية معياراً له.

**منهج تاريخي:**

سيهتم البحث بتتبع الآراء الفلسفية التي كانت مطروحة في تاريخ الفكر الإسلامي حول قضية إعجاز القرآن الكريم، ثم تطورها عبر المفكرين الإسلاميين المتأثرين بالفلاسفة.

**منهج مقارن:**

سيقوم البحث بإجراء مقارنة بين الآراء والاتجاهات التي عرضت لقضية الدراسة، بغية معرفة وجوه القرب والبعد بين تلك الآراء والاتجاهات في إطار المشروع الفلسفي العام وموقفه الكلي من تصور المسلمين لقضية إعجاز القرآن الكريم.

**الدراسات السابقة:**

* من حيث العنوان:

لم أجد دراسة تناولت موضوع دراستي، إلا أن هناك دراسات تناولت ما هو أعم منه، مما يجعلها ألصق بالدراسات الفلسفية أو الاعتقادية منها إلى دراسات التفسير وعلوم القرآن الكريم.

ومن الدراسات التي تقارب موضوع البحث ولا تطابقه، والتي تسنى لي الاطلاع عليها:

مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، للدكتور مصطفى لبيب عبدالغني، وهي دراسة فلسفية تتناول موضوع المعجزة بشكل عام، وتختلف هذه الدراسة التي أقدمها بكونها متخصصة في مجال إعجاز القرآن الكريم.

ولم أطّلع على دراسة غير هذه قريبة إلى موضوع البحث من حيث العنوان.

* من حيث الموضوع:

وأما من حيث الموضوع، فقد اطلعت على رسالة ماجستير بعنوان: موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام، حيث تناول كاتبها سعيد فودة موضوع المعجزة أيضاً بشكل عام من غير تفصيل في قضية إعجاز القرآن الكريم، ذلك أن التعرض للمعجزة في كلامه جاء في فصل بحث النبوات عند ابن رشد.

والله تعالى أعلم.

وأحبُّ في ختام مقدِّمة هذه الدراسة أنْ أبدي فقري من حيث الجهد والعلم، فالأول بالغاً ما بلغ ضائع في جنب ضعف الثاني، لكن لطف الله تعالى ومدده يجعلان من القليل كثيراً، ويخرجان من الظلمة سراجاً منيراً.

وقد اجتهدت في هذه الدراسة أن أوضح كل مسألة بقدر الطاقة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وأقول فيها بما يكشف سترها، فما كان من خطأ فهو مني، وما كان من صواب فهو من توفيق الله تعالى.

وأسأل الله تعالى أن يعفو عن خطئي بفضله، ويجعل من هذه الدراسة دفاعاً عن القرآن الكريم، ودفعاً للشبهة التي يوردها عليه المستشرقون والحداثيون.

**والحمد لله رب العالمين**

# الفصل التمهيدي

يتضمَّن الفصل التمهيدي تعريفاً بمفهوماتِ الألفاظِ التي يتضمَّنها عنوانُ البحث، وهي كل من: الحداثة والفلسفة.

وقد وجدت أنَّ صفة البحث النقدية تقتضي أن يتقدم على التعريف بتلك المفهومات كلام على معيار تقييم الأفكار، سواء كانت أفكاراً فلسفية أم حداثية أم غيرهما، بجامع أنَّ كلاًّ فكرٌ، فكان التمهيد على مبحثين، هما:

المبحث الأول: معيار تقييم الأفكار.

المبحث الثاني: الفلسفة والحداثة.

# المبحث الأول

## معيار تقييم الأفكار

إنَّ كلَّ دراسةٍ فكرية تقتضي محاكمة الأفكار التي تعرض لها في طريقها، أعني الحكم عليها بالصواب والخطأ، أو الحق والباطل، بحيث يتهيّــأ لتلك الدراسة أنْ تستخرج النتائج من المقدمات، لتكون تلك النتائج المستخرجة مقدماتٍ جديدةً في مرحلةٍ آتيــةٍ من الدِّراسة، أو مقدماتٍ لموضوعات دراسية أخرى، وهكذا دواليكَ فيما تقتضيه حال المعارف والعلوم.

ولا شكَّ أنَّ الحاجة إلى الحكم على الأفكار بصورة صحيحة تفرض على الدارس أنْ لا تكون محاكمته للأفكار وحكمه عليها وتقييمه لها تابعاً لمحض الهوى والتحكُّم والإرادة الشخصيَّــة، بل تفرض عليه أن يكون كل ذلك تابعاً لمعيار معيَّــن.

ولذلك؛ فإني أرى أنَّ الكلام على المعيار ينبغي أن يكون محكماً ومناسباً للغاية المرجوة من الحكم على الأفكار بالصواب والخطأ، لا جرمَ كان هذا المبحثُ طويلاً نسبياً لاعتمادِ الرِّسالةِ بوصفيها التحليلي والنقدي عليه.

وجعلت هذا المبحث على مطلبين؛ أوّلهما في مفهوم المعيار، وثانيهما في تعيين المعيار.

# المطلب الأول

## مفهوم المعيار

هذا المطلب يتناول في معظمه جانباً تصورياً بحتاً، منقطعاً عن إطلاقِ الأحكامِ التصديقيَّـــة، وهذا الجانب التصوُّري يتلخص في الجواب عن السؤال الآتي: ما معنى لفظ "المعيار"؟

وهذا السؤال عن معنى لفظ المعيار يفرض إشكالاً على الباحث، وهو أنَّ البحث الفكري لا يتعلق بالألفاظ والمباني، وإنما يتعلّق بحقائق الأشياء، لا سيما أنَّ المفكرين قد تتباين لغاتهم وخطاباتهم وألفاظهم.

والمتأمل في هذا الإشكالِ يلاحظُ أنه صحيحٌ من جهةٍ أنَّ ما نصطلحُ على تسميته بالمعيار ينبغي أن يستفاد استفادةً أوّليةً من غير اللفظ واللغة؛ لتباين اللغات والألفاظ.

وسأبحث أولاً عن معنى لفظ المعيار عند المتخاطبين، ثمَّ أتبعه ثانياً بأنَّ المعنى إنْ لم يكن مستفاداً استفادةً أوَّلية من اللُّغة، فمنْ أيِّ شيءٍ يستفاد؟ وفي ضوء ذلك يمكن أنْ يضع الباحث تعريفاً للمعيار.

**أولاً: معنى لفظ المعيار عند المتخاطبين**

قد يتنوّع المعنى المستفاد من ألفاظ اللغة بتنوُّع المتخاطبين، فالمعنى اللغوي غير المعنى الاصطلاحي، والمعنى الاصطلاحي قد يتعدّد بتعدّد الاصطلاحات.

**١- المعنى اللغوي**

حقّ لفظة (المعيار) من حيث المادة اللغوية أنْ تندرج تحت أصل (ع ي ر)، كما ذكر المرتضى الزَّبيدي في تاجِ العروس في عبارته الآتية بعد قليل، وذلك خلافاً لمن أدرجها تحت (ع و ر)، كالفيروزآبادي، على اعتبار أنها لغة فيه.

ولم يذكر ابن فارس في معجم مقاييس اللغة لفظة المعيار، ولا ما في معناها، وكل ما قاله مما يتعلق بما نحن بصدده: "العين والياء والراء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على نتوِّ الشيء وارتفاعه، والآخر على مجيءٍ وذهابٍ"[١]، لكنه قال في المجمل: "العِيار عِيار المكيال والميزان،

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ): **معجم مقاييس اللغة**، د ط، ٦م، (تحقيق عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م: (مادة: ع ي ر)، ج٤، ص١٩١.

وعَيَّرْتُ الدنانير إذا وزنتها واحداً واحداً" [(١)].

وقال الزمخشري في أساس البلاغة: "عاير المكاييل والموازين: قايسها"[(٢)]، ولم يجعل ذلك من المجاز أو المستعار، بل أدرجه كغيره تحت باب الحقيقة.

وقال الزبيدي في تاج العروس: "وعاور المكاييل وعوَّرها: قدَّرها، كعايرها، بالياء لغة فيه، وسيذكر في (عير). وعيَّر الميزان والمكيال، وعاورهما، وعايرهما و(عاير بينهما معايرة وعياراً)، بالكسر: قدرهما ونظر ما بينهما. ذكر ذلك أبو الجراح في باب ما خالفت العامة فيه لغة العرب. وقال الليث: العيار ما عايَرْتَ به المكاييل، فالعيار صحيحٌ تامٌ وافٍ، تقول: عايَرْتُ به، أي سوَّيته، وهو العيار والمعيار، وحقٌّ هذه أن تذكر في الياء"[(٣)]. وقال: "ويقال: (عيَّر الدنانير: وزنها واحداً بعد واحد)، وكذا إذا ألقاها ديناراً ديناراً، فوازن به ديناراً ديناراً، يقال هذا في الكيل والوزن"[(٤)]. وفي المعجم الوسيط تلخيص ما في تاج العروس وأساس البلاغة من أنَّ العيارَ والمعيار كلُّ ما تقدَّر به الأشياء من كيل أو وزن، وكذا هو ما اتُّخذ أساساً للمقارنة[(٥)].

ومن حيث تصريف الكلمة؛ فإنَّ المِعْيار على زنة مِفْعال؛ اسم آلة، وهي تأتي على ثلاثة أبنية مفعل ومفعال ومفعلة[(٦)]، وطريق اشتقاق المعيار أنَّ من لغة العرب العِيار، وهو اسم جنس استُعْمِلَ عند العرب منه فعلٌ متعدٍّ يعالِجُ به الفاعلُ المفعولَ لينتقل إليه الأثر[(٧)].

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، **مجمل اللغة**، ط٢، ٢م، (تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م: (مادة: ع ي ر)، ص٦٣٩.

(٢) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، د ط، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م: (مادة: ع ي ر)، ص٤٤٢.

(٣) الزبيدي، السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة حكومة الكويت، ٤٠م، (تحقيق مجموعة من المحققين من لجنة التراث العربي)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٩٦٥م: (مادة: ع و ر)، ج١٣، ص١٦٥.

(٤) المصدر نفسه: (مادة: ع ي ر)، ج١٣، ص١٨٠.

(٥) انظر: مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط٤، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٤م: ص٦٣٩.

(٦) انظر: الاسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ)، **شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهده**، د ط، ٤م، (تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محي الدين عبدالحميد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م: ج١، ص١٨٦.

(٧) انظر: المصدر نفسه: ج١، ص١٨٩، وانظر: التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح السعد التفتازاني على مختصر التصريف العزي وبهامشه المختصر المذكور**، ط٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤م: ص٤٧، وانظر: النجار، محمد عبدالعزيز، **ضياء السالك إلى أوضح المسالك أو صفوة الكلام على توضيح ابن هشام**، ط٣، ٢م، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٧٣م: ج٣، ص٤٨.

لكن قد يراد بوزن (مفعال) اسمُ المفعول أو المصدر، لا اسمُ الآلة، فيقال: مثل هذا لا معيارَ له، أيْ: لا وزن؛ على اعتبار أنَّه مفعول، أو: لا ينضبط؛ على اعتبار أنه مصدر، وهذا هو معنى قولهم السابق في المجمل وتاج العروس والمعجم الوسيط: العيارُ المعيارُ، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾(١)، فالميعاد: مفعال، من الوعد(٢)، وهو الموعد(٣)، أو الوعد مصدر وَعَدَ(٤).

**خلاصة التعريف اللغوي مادة وصورة**

المعيار بناء على ما سبق من الدلالات اللغوية والصرفية؛ حقيقةٌ لغوية في الآلة التي تقدّر بها الأشياء المحسوسة، ومجازٌ على سبيل الاستعارة في الأشياء المعنوية، كالأفكار، بناء على تشبيه الأفكار التي هي معنوية بالمكيلات والموزونات التي هي حسية، بجامع أنَّ لكل منها قدراً موزوناً لا تخرجُ عنه.

**٢- المعنى الاصطلاحي**

**أ- عند علماء الشريعة الإسلامية:**

قال صاحب الكليات: المعيارُ ما يعرف به العيار(٥)، وعرف العيار بأنه مصدر عاير، بمعنى قايس، ثم نقل إلى الآلة، ما يقاس به، ثم إلى الدليل الذي يعرف به الشيء(٦).

وقال التهانوي: "المعيار، بكسر الميم، عند الأصوليين، هو الظرف المساوي للمظروف، كالوقت للصوم"(٧). ويريد التهانوي بالأصوليين، أصوليي الأحناف خاصّة، فإنَّ هذا الاصطلاح

---

(١) سورة آل عمران، الآية ٩.

(٢) العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت ٦١٦هـ)، **التبيان في إعراب القرآن**، د ط، ٢م، (تحقيق علي محمد البجاوي)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د ت: ج١، ص٢٤٠.

(٣) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط١، ٤م، (تحقيق محمد عبدالسلام شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م: ج١، ص٣٣٤.

(٤) انظر: الجاوي، محمد نووي، **مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد وبهامشه تفسير الواحدي**، د ط، مطبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، د ت: ج١، ص٨٨.

(٥) انظر: الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، **الكليات**، ط٢، (تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م: ص٨٧٤.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ص٦٥٤.

(٧) التهانوي، محمد علي الفاروقي الحنفي (كان حياً سنة ١١٥٨هـ)، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط١، ط١، ٢م، (تحقيق علي دحروج وآخرين)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م: ج٢، ص١٦٠١.

لم يَشِعْ عند جمهور الأصوليين.

وأما صاحب دستور العلماء، فقد أورد المعنيين في تعريفه للمعيار، حيث ذكر أنه "ما يقاس به غيره ويستوي به"[(١)]. وذكر المعنى المشهور عند الأصوليين من الأحناف[(٢)].

ويتميز تعريف الكليات على باقي التعريفات بأنه ذكر أن المعيار يطلق على الدليل من باب النقل، فهو بذلك صرَّح بما يتعلق بموضوع البحث، وهو المعايرة بين الأفكار بواسطة الدلائل التي هي المعايير، فالدلائل هنا هي أدوات الموازنة بين الأفكار ليعرف حقيقتها من الصواب والخطأ.

ويلاحظ من التعريفات السابقة المنقولة عن العارفين باصطلاح علماء الشريعة أن معنى المعيار يطلق إطلاقاً اصطلاحياً بإزاء أمرين فقط؛ الأول: نوع خاصٌّ من الوقت الذي هو ظرف للعبادات، والآخر: الدليل، ويظهر أن هذين الأمرين متصلان اتّصالاً وثيقاً بالمعنى اللغوي الأصليّ، فإنَّ أصل المادة فيهما يدلّ على التقدير والمقايسة.

والاصطلاح الذي يخص موضوع البحث في هذه الرسالة هو الثاني، أي الدليل.

**ب- عند الفلاسفة:**

أود قبل الخوض في مفهوم المعيار عند الفلاسفة أنْ أذكر أن الفلاسفة تتباين طرقهم في التعبير عن المراد، مما يفضي إلى وفرة في الاصطلاحات الفلسفية قد تكثر على الحصر، ولا يخفى أثر ذلك في وقوع شيء من الالتباس عند القارئ إن لم يكن متقناً للغات الأم التي كتب بها أولئك الفلاسفة.

وقد نبّه على هذه الملاحظة الأستاذ أبو العلا عفيفي، وهو رحمه الله قد أنجز ترجمات لكتب الفلاسفة الأوروبيين، وذكر أنّ كثرة المصطلحات الفلسفية التي لم تستقرّ بعد في لغاتها الأصلية، والتي لا يكاد استعمالها يتعدّى الواضعين لها؛ علّة في صعوبة نقل المصطلحات إلى العربية، فكيف بفهمها على وجه دقيق، بل إنَّ الأستاذ بخبرته في الترجمة إلى العربية ذكر أنّ تلك المصطلحات غريبة في لغاتها الأم، وأنَّ مرادفاتها في اللغة العربية أقلّ تحديداً[(٣)].

---

(١) الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**، ط١، ٤م، (تحقيق وتعريب حسن هاني فحص)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م: ج٣، ص٢٠٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ج٣، ص٢٠٨.

(٣) انظر: ا. وولف، **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، ط٢، (نقله إلى العربية الدكتور أبو العلا عفيفي)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر: ص (هـ) من مقدمة المترجم للكتاب.

وتبدو لفظة المعيار (ج: معايير) في موسوعة لالاند الفلسفية في مجموعة واحدة من حيث المعنى مع ألفاظ أخرى من قبيل (القانون، والحق، والمبادئ) التي هي مقابلة للوقائع والحوادث والظواهر[١].

وفي التعريف الدقيق للكلمة في هذه الموسوعة الكبرى، نجد أنَّ كلمة (معيار) رادفت كلمة (ميزان) في مقابل الكلمة الفرنسية (CRITERIUM)، وجعلت بإزاء معنيين، هما:

الأول: العلامة الظاهرة التي تسمح بالتعرف إلى شيء أو مفهوم.

الثاني: سمة شيء ما يصار بموجبها إلى إصدار حكم عليه[٢].

وهذان المعنيان لا يعبر عنهما في العربية بلفظ المعيار.

وفي موضع آخر من الموسوعة، نجد كلمة (معيار) بالفرنسية (NORME) المرادفة لكلمة (عُرْف)، تعني نمطاً عينياً لما ينبغي أن يكون عليه الشيء[٣].

وهذا المعنى يشبه أن يكون المعنى للفظ العربي، فإنَّ النمط العيني يمكن أن يعتبر هو المعيار بشرط استيفائه للخصائص التامة والصفات الكاملة التي يقتدر بها على وزن الأشياء.

لكن لالاند في نقده لكلمة (معياري) بالفرنسية (NORMATIF) نبّه على حقيقة (معيار) لئلا يقع خلط، حيث قال: "العرف أو المعيار ليس قانوناً ولا أمراً بالضرورة: يمكن للمعيار أن يكون مثالاُ، دون أيِّ طابع إلزامي. والمعياري نوع يشتمل على صنفين رئيسيين: الأمري والتقويمي"[٤].

وهذا التنبيه يبعد أدنى مشابهة بين (معيار) في الاصطلاح الفلسفي وبين (معيار) في العربية. وكذلك كلمة (قانون) بالفرنسية (CANON) التي تكاد تكون مرادفة لكلمة (معيار) أو (عُرْف) في الموسوعة الفلسفية[٥] لا تقارب المعنى في العربية، بقدر ما تعطي معنى القاعدة المستخدم في العلوم المعيارية، كالمنطق.

ومن هذا التنبيه نفسه، يبرز اصطلاحٌ آخرُ، وإن لم يكن رئيسياً في الموسوعة، وهو (المعيار الأمري)، ويمكن تعريفه بالاستناد إلى ما سبق ذكره عن الموسوعة بأنه: النمط العينيّ

---

(١) انظر: لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط٢، ٣م، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ٢٠٠١م: ج١، ص٤٠٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ج١، ص٢٣٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ج٢، ص٨٨٢.

(٤) المصدر نفسه: ج٢، ص٨٨٢.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ج١، ص١٤٤.

الإلزاميّ لما ينبغي أنْ يكون عليه الشيء.

ولفظ: (ما ينبغي أن يكون عليه الشيء) لا يعني بالضرورة الطابع الإلزامي، وهو ما نبه عليه لالاند نفسه، فإنَّ ما ينبغي قد يكون بمعنى ما يحسن ويجمل، لا بمعنى يجب ويلزم. وكذلك فإن العلوم المعيارية في الفلسفة إنما تعني العلوم بالمعنى الإنشائي، المقابلة للعلوم التفسيرية(١).

وقد يكون مصطلح (مثال) بالفرنسية (IDÉAL) وبالإنجليزية (STANDARD)، الذي يشمل في معظم معانيه صفة التمام والكمال(٢)، مصطلحاً قريباً من معنى المعيار في اللغة.

وفي المعجم الفلسفي: المعيار؛ في نظرية القيم(٣) مقياس الحكم على القيم، ومعيار الحقيقة العلامة التي تميز بها الحقيقة(٤)، لكن المعيار بهذا المعنى أيضاً لا يأخذ صفة الإلزام، بل هو يقتصر على وصف القيمة ودراستها(٥).

**الخلاصة في المعنى الاصطلاحي للمعيار**

يستخدم علماء الإسلام المعيار بمعنى الظرف الوقتي، وبمعنى الدليل، وأما الفلاسفة فهو عندهم العلامة المعرفة، والأنموذج.

**ثانياً: مصدر استفادة مفهوم المعيار**

أسلفتُ أنَّ مفهوم المعيار لا يستفاد من اللغة استفادة أوّلية. وهذا يجعلنا نطرح السؤال: من أين نستفيد مفهوم المعيار استفادةً أوليةً؟

الأفكار البديهية أو التي تسمى الأولية هي التي تشكل أساس البنية الفكرية الصحيحة في أي فكر، وهذا ما قال به الفيلسوف الشهير ديكارت، حيث جعل ذلك الإدراك الفطري النوريَّ، لما بلغ عنده من بداهته، دالاً على وجود نفسه الذي هو أكثر بداهة، بل إنه ربطه بصحة التعقل

---

(١) انظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ٢م، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م: ج٢، ص٤٠٠.

(٢) انظر: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ج٢، ص٥٨١، ٥٨٢.

(٣) نظرية القيم هي الإكسيولوجيا (Axiologie –e.)، مصطلح يراد به البحث في طبيعة القيم وأصنافها ومعاييرها. انظر: مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م: ص١٨٨.

(٤) انظر: مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: ص١٨٨.

(٥) انظر: لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ج١، ص١٢٥.

الإنساني مباشرة، وجعله أساس منهجه[1]، وهذا بناء على أن البديهيات قضايا يصدق بها العقل دون استدلال، خلافاً لمن جعل التصور منبعاً للبديهيات[2]، ومعنى البداهة في اللغة يؤيد أن البديهيات لا تفتقر إلى استدلال، فالأمر البديهي ما يفجأ ويباغت من غير سابق إنذار[3].

فالمعيار يستفاد استفادة أولية من البديهيات العقلية التي تفرض نفسها، من حيث إنها واجبات عقلية لا يتصور زوالها.

وهذه الأفكار الخاصة التي لا تستوجب معياراً، هي بطبيعتها قد يسأل عن علتها ومصدرها، لكن إظهار تلك العلة والتعبير عنها لا شك أنه يصعب جداً على أبلغ الناس وأذكاهم، والغاية في التعامل معها أنها تعطى صفة المرجعية لتلك الأفكار العامة.

---

(١) انظر: ديكارت، رينيه، **مقال عن المنهج**، ط٢، (ترجمة محمود الخضيري، ومراجعة محمد مصطفى حلمي)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م: ص١١٩-١٢٠.

(٢) انظر: علي عبد المعطي محمد، **المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية**، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية: ص٣٠٧-٣٠٩، وقد تابع المؤلف في ذلك بعض الفلاسفة الرياضيين.

(٣) انظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، دط، ١٥م، دار صادر، بيروت: ج١٣، ص٤٧٥.

## المطلب الثاني

## تعيين المعيار

سأبدأ هذا المطلب بذكر شروط المعيار وصفاته التي من شأنها أن تعين على تعيينه، ثم أذكر إشكالاً يورد على تعيينه من باب إزالة المانع قبل الشروع في التعيين، ثم المذاهب المختلفة في تعيينه بصورة موجزة، وسأستفيض في تعيين المعيار عند علماء الكلام المتخصصين في العقيدة الإسلامية، وذلك لأن هذه الدراسة تتناول عقيدة من العقائد الدينية الإسلامية.

**أولاً: شروط المعيار وصفاته**

تناولت في المطلب الأول مفهوم المعيار، وتوضيح المفهوم يفيد في تحديد المعيار الذي ننشده ليكون رائدنا في الحكم على الأفكار بالصواب أو الخطأ.

يمكن أن يشتق من مفهوم المعيار الصفات الثلاثة الآتية: الأصالة، والعموم، والإلزام، ولا بدَّ أن تكون هذه الصفات حاضرة عند الكلام على المعيار، بحيث لا يصحُّ أن يقال عن شيء إنه معيار، إلا وهذه الصفات حاضرة فيه، فهي صفات بمعنى الشروط.

**أ. الأصالة**

أعني بالأصالة أنْ يكون المعيار قابلاً لأن تعاير به الأفكار، وهي صفة مهمة جداً ستتجلى عند ذكر الإشكال الآتي، وتتلخص في أن يكون المعيار غير موضوع بوضع، أي غير مجعول بجعل، أي غير تابع لإرادة ما، بل واجباً عقلياً، لا يتصور أن يتخلف عن موضوعه، بحيث لا يخضع لتحديدات فكرية سابقة أو أيديولوجيات خاصة.

**ب. العموم**

أعني بالعموم أن المعيار يتناول كل ما يصلح أن يعايَر من الأفكار دون استثناء، سواء كانت تلك الأفكار من جملة العلوم الطبيعية أم الفلسفات، وسواء كان من جملة المشهودات أم الغائبات(١)، وذلك لأنّ الحكم على الأفكار جميعها بالصواب والخطأ إنما هو بالنظر إلى المعيار، لا بالنظر إلى الأفكار، وبذلك تستوي الغائبات والمشهودات بجامع أنها أفكار.

---

(١) انظر في شمول المعيار جميع المعارف: الحصادي، نجيب، **معيار المعيار**، مطبعة الدار الجماهيرية، مصراتة، ليبيا، د ت: ص١١. وانظر أنواع الأفكار: السيد أحمد، عزمي طه، وزملاؤه، **الثقافة الإسلامية**، ط٣، دار المناهج، عمان، الأردن، ١٩٩٩م: ص٣٦٣، وما بعدها.

**ج. الإلزام**

أعني بالإلزام أن المعيار يجب أن تكون نتيجته ملزمة في التصويب والتخطئة، بحيث لا يصح أن يقال لما ثبت خطؤه بذلك المعيار إنه صحيح.

وخلاصة هذه الصفات الثلاث، أنَّ المعيار عامٌّ لكل الأفكار، ولازمُ الأحكام، وخارج عن الوضع الشخصي والاختيار الفكري الموجَّه.

وبناءً على هذه الصفات، لا يصحُّ ما يذهب إليه هيوم مثلاً من أن ما يسمونه (الميتافيزيقيات) من قبيل المعجزات أو الأمور الإلهية عبارة عن وهم يجب استبعاده من العمل الفكري(١)، أقول: لا يصح ذلك، لسبب بسيط جداً، وهو أنها أفكار صالحة لأن يحكم عليها بالصواب والخطأ، بقطع النظر عن حكمها في الحقيقة إن كانت صائبة أو خاطئة.

وأيُّ معيار يخرق هذه الشروط لا يمكن اعتباره معياراً أصيلاً، فلا يمكن للمسلم أن يعتبر عقيدته الإسلامية مثلاً معياراً على عقائد غيره، بل لا بدَّ له من معيار يستند إليه في تصحيح عقائده الخاصة وإبطال عقائد غيره، وكذلك لا يمكن أن تعتبر المنفعة معياراً، لأنها لا تتحقق إلا بالنسبة إلى إنسان معين، فتفقد بذلك شرط الأصالة(٢).

وإنما يمكن اعتبار هذه المعايير معايير جزئية في داخل نظام معين أو فلسفة خاصة، فالمنفعة عند البراجماتيين تعدّ معياراً، والمصلحة الشرعية المعتبرة تعدّ معياراً عند الفقهاء المسلمين، ورعاية مصلحة المواطن تعتبر معياراً عند فقهاء القانون، وقد تخضع هذه المعايير الجزئية لاعتبارات أخرى تحدّ من قوتها في الحكم.

وقد أشار الأستاذ عزمي طه السيد إلى أن النظريات في معايير الحقيقة تنقسم إلى قسمين كبيرين، نظريات كلية، وأخرى جزئية، ومن النظريات الكلية التي ذكرها الأستاذ السيد نظرية المطابقة، قال: "ترى هذه النظرية أن الحقيقة في مجال المعرفة أي المعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تطابق موضوعها مطابقة تامة، بحيث يكون ما يوجد في ذهن العارف من صور عن شيء ما مطابقاً لما عليه هذا الشيء في الواقع"(٣)، وهذه النظرية هي التي وجدت أنّ علماء الكلام يقولون بها، وسيأتي الاستدلال لذلك بالتفصيل في (رابعاً) من هذا المطلب، وهي النظرية التي

---

(١) هيوم، ديفيد، **مبحث في الفاهمة البشرية**، ط١، (ترجمة موسى وهبة)، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٨م: ص٢١٨.

(٢) انظر: عزمي السيد، وزملاؤه، **الثقافة الإسلامية**: ص٣٧٤.

(٣) انظر: السيد أحمد، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ط١، دار المناهج، عمان، الأردن، ٢٠٠٣م: ص١٨٧-١٩١.

تلبي شرط الأصالة الذي ذكرته هنا، لأن موضوع الفكر والفلسفة هو موضوع كلي وليس موضوعاً جزئياً، فينبغي أن يكون المعيار الذي تعاير به هذه الموضوعات كلياً لا جزئياً.

**ثانياً: إشكال التسلسل في تعيين المعيار**

يظهر من مفهوم المعيار وصفاته أنَّ الذي يقوم بنشاط فكري يصحُّ الحكم عليه بالصواب والخطأ، يجب أن يكون تعيينه للمعيار الذي يحكم به على الأفكار خارجاً عن فكرته ومبادئه، ضرورة أن وظيفة المعيار المعين عند المفكر هي الحكم على الفكر، والحاكم على الشيء خارج عن ذلك الشيء ضرورة، ومن نظائر ذلك في علم الكلام أنَّ الفاعل يستحيلُ أنْ يكون المفعولَ عينه أو جزءاً منه، وفي الفقه الإسلامي أن القاضي لا يكون خصماً، وأن وكيل البائع لا يجوز أن يكون المشتري، لاحتمال الخداع في كلٍّ.

وقد يؤدي فرض شرط الأصالة، أي كون المعيار خارجاً عن الفكر، إلى احتمال وقوع مشكلتين عند من يحدد المعيار؛ فهو أمام احتمالين متناقضين:

- إن لم يلتزم شرط الأصالة؛ فهو من جهة يخضع معياره لأفكار معينة، فتبطل حاكميته على تلك الأفكار التي أخذ منها.
- إن التزم شرط الأصالة؛ استوجب تحديدُ المعيار تحديدَ معيار آخر، وكذلك يقال في المعيار الثاني، ويتسلسل، فلا يتحصّل.

والنظر الصحيح يقضي بأن المشكلة الأولى، أعني خضوع المعيار للأفكار حين لا يراعى ضابط الأصالة، هي مشكلة حقيقية يجب تجنب الوقوع فيها، بأن يراعى ضابط الأصالة.

وقد وقع بعض الباحثين في هذا الإشكال، فاتخذوا قراراً "بانتهاج نهج دون طرح أي مبرر يسوغه"[١]، وكان الأولى بهذا الفريق من الباحثين عند الوقوع في الإشكال وعدم القدرة على الانفصال، أن يقرروا استحالة تسلسل المعايير على الأقل، لأن عدم استحالة التسلسل في المعايير يعني أنه لا ضرورة للمعيار أصلاً، لأن ما كان في أول سلسلة لا تنتهي، فهو قطعاً غير موجود، ومن ثَمَّ غير ضروري، ولا حاجة بأحد إليه.

ويقضي النظر الصحيح كذلك بأنَّ المشكلة الثانية غير حقيقية، أي متوهَّمة يزول إشكالها بالتدبُّر، وذلك بأنْ يقال: الذي يستوجب تعيينَ المعيار هو الحكم على الأفكار، لا نفس تعيين المعيار، فتنقطع سلسلة المعيار المتوهمة، أي ينقطع احتياج المعيار إلى معيار.

وعلى هذا الحل سؤال، وهو أنَّ تعيين المعيار لا يتأتى إلا عن طريق الأحكام الفكرية، وهذه

---

(١) الحصادي، **معيار المعيار**: ص١٤.

بدورها تطلب معياراً معيناً مرة أخرى، فترجع المشكلة عينها.

وقد أجاب عن هذا السؤال علماء المسلمين في مقدمات كتب المنطق[١]، وذلك أن الأفكار عموماً ترجع إلى أفكار من نوع خاصٍ لا تحتاج إلى معايير، بل إنها تشكل معياراً في نفسها، أو علامة دالة عليه.

**ثالثاً: الأقوال الفلسفية في المعيار المعين**

**عند المثاليين:**

المذهب المثالي يطلق بإزاء المذهب الواقعي، وقد يسمى المذهب الروحي[٢]، وله اتجاهان[٣].

الأول هو الاتجاه القائل بأن الأشياء ترجع إلى الوجود الأسمى وهو عالم المثل اللامحسوس.

والاتجاه الثاني الذي يمثله الفلاسفة ديكارت وبركلي وكانط (يرى الأستاذ عزمي طه السيد أن ديكارت يمثل المذهب الثنائي وهو أن الطبيعة ليست واحدة) [٤] يرى أن الأشياء ترجع إلى الصور الذهنية والتمثلات العقلية عند المفكر بواسطة النفس الناطقة. وقد ذهب بعض المثاليين إلى أنَّ المعيار هو الوجود، وذهب آخرون إلى أن المعيار هو اتساق الأفكار[٥].

**عند البراجماتيين:**

معيار الصدق والتحقق عند البراجماتيين عموماً هو فيما تحققه في الواقع العملي، وهو ما يسمى مذهب المنفعة[٦].

**عند السوفسطائيين:**

"الإنسان الفرد هو معيار الأشياء جميعاً"، هذا هو شعار السفسطائيين العام، فالإنسان عندهم

---

(١) انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح الشمسية في المنطق**، ط١، (تحقيق جاد الله بسام)، دار النور المبين، عمان، الأردن، ٢٠١١م: ص١٠٣-١٠٦.

(٢) انظر: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**: ص١٢٣-١٢٥.

(٣) انظر في التعريف بالمذهب المثالي واتجاهاته: أمين، عثمان، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م: ص٧-١٠، وانظر: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**: ص١٨٥-١٨٦.

(٤) انظر: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**: ص١٨٥-١٨٦.

(٥) انظر: الحصادي، **معيار المعيار**: ص١٦، وقد ذكر الحصادي أن موقف المثاليين كان على نحو مشابه لموقف التجريبيين. وانظر: النشار، مصطفى، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م: ص١٦٤.

(٦) انظر: النشار، **مدخل جديد إلى الفلسفة**: ص١٦٣.

معيار الخير والشر، ومعيار الضرر والنفع، ومعيار الصدق والكذب، واشتهر هذا الشعار عند بروتاجوراس، أحد سفسطائية اليونان، وقد عارض هذا الاتجاه سقراط وأفلاطون وأرسطو[١].

**عند التجريبيين[٢]:**

إذا أغفلنا ذكر مذهب بعض التجريبيين الذين رأوا في تعيين معيار ما مشكلة منطقية لا يجوز الوقوع فيها، لأنه لا يمكن الخروج منها[٣]، فإنَّ المعيار عندهم يتمثل في أنَّ الخبرة هي معيار الحقيقة، بمعنى أن الشيء الصادق هو الذي يمكن اختبار صحته من خلال الوقائع والحوادث التجريبية، ثم ثبت صدقه من خلال تلك التجربة[٤]، وقد اشتهر هذا عندهم على أنه مبدأ التحقيق[٥].

**رابعاً: المعيارُ عند علماء الكلام**

العلماء الذين يختصون ببيان هذا النوع من القضايا، أعني قضية المعيار، هم علماء الكلام، وأما سائر علماء الشريعة، كالفقهاء والمحدثين، فقد يتناولونها مسلمة منهم، وما ذلك إلا لأنها مسألة تتعلق بالعلم لا بالعمل.

قال الإمام المتكلم السعد التفتازاني معرِّفاً مرجع الصدق ومعناه: "الخبر الصادق، أي المطابق للواقع، فإنَّ الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقاً، أو لا تطابقه فيكون كاذباً"[٦]، ويستفاد من كلام السعد أن الصدق إنما يُعرف ويميز عن الكذب، بمطابقة الواقع، فمطابقة الواقع معيار الصدق والكذب، ووضح الواقع بأنه الخارج عن الخبر.

وزاد السعد هذا المعيار وضوحاً بقوله في صدق الخبر: "وصدقه يكون بمطابقته لما في

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ص٤١-٤٤.

(٢) انظر التعريف بالاتجاه التجريبي ومعيار التجربة في نظرية القيم: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث:** ص٢٣٠-٢٣١.

(٣) انظر: محمد، ماهر عبد القادر، **مشكلات الفلسفة**، د ط، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥م، وصورته دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م: ص١١٧.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ص١١٢، وقد أورد الدكتور ماهر عبد القادر أربعة اعتراضات على أصحاب الوضعية المنطقية.

(٥) انظر: نفادي، السيد، **معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية – مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية**، د ط، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ١٩٩١م: ص٧ وما بعدها.

(٦) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ضمن مجموعة الحواشي البهية، ط١، ٢م، (تصحيح مجموعة من العلماء بمعرفة فرج الله زكي الكردي)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ: ج١، ص٤٩-٥٠.

نفس الأمر، ومعناه ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، مع قطع النظر عن حكم الحاكم، وإدراك المدرك"(١).

إذن، معيار الصدق هو المطابقة، كما عبر عنه السعد، هو نفس الأمر، وهو الذي يعبر عنه بالواقع، ويعبر عنه بالخارج، ويجب عدم الخلط في مفهوم الواقع عند علماء الكلام ومفهوم الواقع عند الفلاسفة القدماء أو بعض الأوروبيين الذين يريدون به الخبرة والتجربة أو الحادثة، بمعنى الواقعة التي جربها المجربون فوجدوا أنها تكون على نظام معين.

وشرح التهانوي المراد بالخارج، فقال: "الخارج يطلق على معان، منها: الخارج عن التعقل ويسمى بالواقع، وهذا هو المراد بالخارج الذي يدور عليه الصدق والكذب"(٢).

وأما صاحب دستور العلماء، فقد أحال في مادّة نفس الأمر على الواقع، فهما عنده بمعنى، وقال في مادة الواقع: "والحقُّ ما ذهب إليه المحققون من أنهما عبارتان عن كون الموضوع بحيث يصح عليه الحكم بأنه كذا"(٣)، وليس ذلك إلا ما شرحه التفتازاني، أيْ مع قطع النظر عن حكم الحاكم، وإدراك المدرك، وتعقل المتعقل.

إذن؛ نفس الأمر والواقع والخارج ألفاظ كثيرة تدلّ على شيء واحد، بحسب الاصطلاح، وهي معيار الصدق والكذب في كل خبر من الأخبار.

وأما تعريف السيد الشريف في التعريفات، حيث قال: "الواقع عند المتكلمين هو اللوح المحفوظ"(٤)، فهو تعريف بالمساوي الأظهر، فاللوح المحفوظ، من حيث إنه يحتوي كل خبر على على الوجه الصادق، أي المطابق للواقع ونفس الأمر، يجوز أن يطلق عليه الواقع، إطلاقاً للظرف، وإرادة للمظروف، وقد يذكر علماء الشريعة علم الله يريدون به الواقع، وهو نظير تعريف الواقع باللوح المحفوظ. وإطلاق الواقع أو الخارج بإزاء المعنى المتقدم كاصطلاح، وإن كان من اصطلاحات متأخري المتكلمين والمنطقيين والأصوليين، إلا أن معناه مذكور عند علماء الشريعة المتقدمين، يمكن أن يستنبط من تعريف ابن فورك للصدق، حيث قال: "حدُّ الصدق كل

---

(١) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ)، **متن تهذيب المنطق والكلام**، (نشرة عبد القادر الكردي)، مصوَّرة مكتبة الإيمان، القاهرة: ص٢٠. وانظر: السنندجي، عبد القادر الكردستاني (ت ١٣٠٤هـ)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ، مصوَّرة دار البصائر، القاهرة: ج١، ص٦١، ٦٢.

(٢) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**: ج١، ص٧٢٩، باختصار واقتصار على موضع الشاهد.

(٣) الأحمد نكري، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**: ج٤، ص٢٩٨.

(٤) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت ٨١٦هـ)، **التعريفات**، (تصحيح أحمد سعد علي من علماء الأزهر الشريف)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧هـ: ص٢٢٢.

خبر مُخْبَرُهُ على ما أُخبر به"[١].

لكن قد يقول قائل: معيار الواقع، لا يزال في معرفة الصدق غير نافع، فإنَّ الباحث عن الصواب والخطأ بأي شيء يعرف ما عليه الأمر في نفسه؟ أي: كيف يعرف ما هو في الخارج والواقع، حتى يتسنى معرفة صدق القضية أو كذبها؟

وقبل الجواب عن هذا التساؤل، فإني لا أجد بدّاً من التأكيد على أنَّ المعيار (الواقع ونفس الأمر) شيء، وأنَّ كيفية معرفته شيء آخر منفصل تماماً.

وأما الجواب عن هذا التساؤل فهو الجواب عينه الذي أجبت به عن السؤال الوارد على حل إشكال التسلسل، وهو أن اتصال العقل بما هو خارج عنه إنما يكون بالفكر الذي يرجع إلى الضروريات التي تنبني عليها العلوم النظرية (العلوم المكتسبة)، كما مرّ، وهذه الضروريات، وقد تسمّى الأوليات أو المبادئ اليقينية[٢]، هي محل اتفاق عند جميع العقلاء على اختلاف مذاهبهم، إذا تخلَّوا عن العناد والغفلة، فإنهما موانع من التفكير وحجب للعقل.

قال الأستاذ ابن فورك نقلاً عن بعض كتب الأشعري: "إنَّ معنى الضرورة: ما حمل عليه الإنسان وأجبر عليه، ولو أراد التخلّص منه لم يجد إليه سبيلاً"[٣]. فالعلم الضروري هو ما لم يمكن للناظر أن ينفكّ عنه أبداً، مهما حاول ذلك، ويحصل له من غير توجه إرادته إليه، ومن أهمّ ما يتعلق بهذا النوع من العلم أنه تكتسب منه العلوم النظرية، كما أن العلوم النظرية تكتسب منها علوم نظرية أخرى[٤].

وأما المعيار الذي سأستخدمه في هذه الدراسة فهو المعيار بمعنى مطابقة الواقع، لكونه معياراً يفي بشرط الأصالة الذي ذكرته في مطلع هذا المطلب، ولكونه مناسباً لطبيعة القضايا الفلسفية والفكرية من حيث إنها قضايا كلية وليست جزئية.

---

(١) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الإصبهاني (ت ٣٠٦هـ)، **كتاب الحدود في الأصول**، ط١، (قرأه محمد السليماني)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩م: ص١٣٤، ويمكن ضبط (المَخبر) بفتح الميم على سبيل الاحتمال، ومعنى المخبر، النسبة الحكمية الذهنية، أي التي من شأنها أن تطابق الواقع أو لا تطابقه.

(٢) انظر: البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥ هـ)، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، ط١، (تحقيق وتقديم عباس سليمان)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٧: ص٦٣.

(٣) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني (ت ٣٠٦هـ)، **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ط٢، (تحقيق وضبط أ.د أحمد عبدالرحيم السايح)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦م: ص٧، ١٧، وهذه طبعة أخطاؤها لا تحصى عدداً، (وأجبر عليه) تصحفت في الطبعة المذكورة (وأخبر عليه).

(٤) المصدر نفسه: ص١٠. وانظر: التفتازاني، **شرح الشمسية في المنطق**: ص١٠٥-١٠٦.

## المبحث الثاني

## الفلسفة والحداثة

الفلسفة منضبطة بمعان معينة، وفق مدارس فلسفية، وذلك على الرغم من قدمها، وسأعرض لشيء منها في المطلب الآتي.

وأمّا الحداثة –على حداثتها– فقد غدت محلَّ اختلاف كبير، حتى إنه قيل إنها أنواع وأوضاع ومراحل، وجعلوا لها قبلاً وبعداً وفوقاً ونهاية، على أنَّ المطالع للكتب الحداثية يجد أنها ترتبط بالفلسفة ارتباطاً كبيراً.

ولكون الفلسفة والحداثة تشكلان إطاراً لهذه الدراسة، فإنه لا بد من تمهيد يعرفهما، ولذلك فقد وضعت هذا المبحث في الفصل التمهيدي كمقدمة لا بد منها للدخول في موضوع الدراسة، وجعلته على ثلاثة مطالب؛ أولها في الفلسفة، وثانيها في الحداثة، وثالثها في العلاقة بينهما.

## المطلب الأول

### الفلسفة

أتناول في هذا المطلب أصل الفلسفة، وتعريفها، وموقف الشريعة الإسلامية منها.

**أولاً: أصل الفلسفة**

ذهب كثير من الباحثين إلى أنَّ أصل الفلسفة هو من اليونان القدماء، بل أكد بعض المؤرخين للفلسفة اليونانية أن اليونان هم من أنشأ الفلسفة وأبدعها[(١)].

وشاع بناء على ذلك أن أصل كلمة الفلسفة يوناني، ثم نقل إلى العربية، قال ابن أبي أصيبعة نقلاً عن الفارابي في عيون الأنباء: "اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا، ففيلا الإيثار، وسوفيا الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس، فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه المؤثر للحكمة"[(٢)].

وكذلك نجد الخوارزمي أرجع أصل الفلسفة إلى اليونان، وقال: "الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية، وهي فيلاسوفيا، وتفسيرها محبة الحكمة، فلما أعربت قيل فيلسوف، ثم اشتقت الفلسفة منه"[(٣)].

وقد تسمى الفلسفة عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بالحكمة، ولا بد أن معنى الحكمة في

---

(١) انظر: الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ط٢، (قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر)، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م: ص٨٠، وانظر: أمين، أحمد، محمود، زكي نجيب، **قصة الفلسفة اليونانية**، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م: ص١٤-١٦.

(٢) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي (ت ٦٦٨ هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، (شرح وتحقيق نزار رضا)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت: ص٦٠٤.

(٣) الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧ هـ)، **مفاتيح العلوم**، نشرة إدارة المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٤٢هـ: ص٧٩، وانظر كذلك في الأصل الاشتقاقي للفلسفة: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، ٣م، (تحقيق علي عبد الواحد وافي)، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٦: ج٣، ص١٠٨٠، بتصرف قليل، وأرجع محقق الكتاب لفظة فيلسوف إلى اللغة اليونانية، على ما هو المشهور. وانظر: مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**: ص١٣٨، وانظر: بدوي، عبدالرحمن، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط١، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م: ص٧-٨.

العربية يناسب معنى الفلسفة باليونانية، فلما عُرِّبت جعلت تستخدم بديلاً لاسم الفلسفة أحياناً[(١)].

وقد نبه الأستاذ عزمي طه السيد، من خلال ترجمته لمحاورة كراتيليوس التي نشرها سنة ١٩٩٥م، على أنَّ الباحثين عليهم تغيير مألوفهم بخصوص الأصل اليوناني لهذه الكلمة، ومن ثم الأصل اليوناني للفلسفة، وذلك بالاستناد إلى كلام لأفلاطون في المحاورة المذكورة[(٢)].

وقد نبّه ابن سينا على عدم استبعاد وقوع علوم من قبيل الفلسفة والمنطق من قبل المشرق، فقال: "ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم... ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط الذي يسميه اليونانيون المنطق ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره"[(٣)].

**ثانياً: تعريف الفلسفة**

**الفرع الأول: تعريف الفلسفة عند القدماء (الفلاسفة وعلماء الكلام)**

تعريف الفلسفة عند المنتسبين إلى الإسلام من الفلاسفة القدماء يكاد يكون واحداً من شدة تقاربه وتلاقي معانيه، وهو قد يرادف الحكمة عند بعضهم، كما نبه على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق[(٤)].

أما الكندي (المتوفى ٢٥٦ هـ تقريباً)؛ فيعرف الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"[(٥)].

---

(١) انظر: عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧م: ص٤٩-٥١.

(٢) انظر: السيد أحمد، عزمي طه، **أفلاطون – محاورة كراتيليوس**، ط١، وزارة الثقافة، الأردن، ١٩٩٥م: ص٨١-٨٣. وانظر: طلب، حسن، **أصل الفلسفة – حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة**، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ٢٠٠٣م.

(٣) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م: ص٣.

(٤) انظر: عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**: ص٤٩-٥١.

(٥) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت تقريباً ٢٥٦ هـ)، **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، ط٢، (تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة)، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٨م: ص٢٥. وانظر تعريفات أخرى للكندي في رسالته الموسومة بالحدود والرسوم ضمن: المصدر نفسه: ص١٢١، وضمن: الأعسم، عبد الأمير، **المصطلح الفلسفي عند العرب – نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**، ط٢، (دراسة وتحقيق وتعليق عبد الأمير الأعسم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م: ص١٩٧.

والفارابي (المتوفى ٣٣٩ هـ) يحدها بأنها "العلم بالموجودات بما هي موجودة"[١].

والأديب العلامة الخوارزمي (المتوفى ٣٨٧ هـ) يوضحها بقوله: "ومعنى الفلسفة علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح"[٢]، وهذا التعريف هو في حقيقته تعريفان.

وابن سينا من خلال تقسيمه للعلوم، يعرفها بأنها "علم ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم"[٣]، وهو تعريف بذكر فائدة العلم.

وهذه التعريفات كلها متقاربة بحيث يصح أن نقول إنها مشتركة، وحاصلها هو المعتمد عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في مختلف العصور، ولذلك نراه يتردد في أكثر من موضع، على اختلاف في العبارات أحياناً، وقد شرحه الفيلسوف المتأخر الصدر الشيرازي في شرح هداية الحكمة: "الحكمة صناعة نظرية يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات واقتناء الملكات، لتستكمل النفس، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، فيستعد بذلك للسعادة القصوى، وذلك بحسب الطاقة البشرية"[٤].

ويجب التنبه إلى أن أصل اشتراك هذه التعريفات هو اقتباسها من اليونان، وخصوصاً منهم أرسطو، الذي رأى أن الفلسفة تشمل جميع العلوم، وهذا ما أكده الفارابي من خلال ما ذكره من تقسيم الحكيمين للفلسفة تقسيماً حاصراً[٥]، حيث تقسم الفلسفة عندهم إلى نظرية وعملية، وكل منهما تقسم إلى ثلاثة أنواع، لتشمل الفلسفة بشكل عام علوم الرياضيات، والإلهيات، والطبيعيات، وعلوم السياسة (تدبير المنزل والمدينة)، وعلم الأخلاق، وجعلوا علم المنطق مقدمة للفلسفة وآلة لتحصيلها[٦].

وقد تطلق الفلسفة على مجموع المسائل التي تخالف الدين، ويشبه هذا الإطلاق ما فعله أهل السنة، حيث أطلقوا اسم القدرية على المنكرين لعلم الله تعالى بالأشياء قبل وقوعها، وأطلقوا اسم

---

(١) الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**: ص٨٠.

(٢) الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**: ص٧٩.

(٣) ابن سينا، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**: ص٥.

(٤) الصدر الشيرازي، محمد بن إبراهيم القوامي (ت ١٠٥٠ هـ)، **ضوابط المعرفة المسماة شرح الهداية الأثيرية**، ط٢،١م، (ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، والمستشار توفيق علي وهبة)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٤٥.

(٥) انظر: الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**: ص٨٠.

(٦) انظر كذلك في مسألة تقسيم الفلسفة: الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت تقريباً ٢٥٦ هـ)، **في الصناعة العظمى**، ط١، (تحقيق عزمي طه السيد أحمد)، دار الشباب، قبرص، ١٩٨٧: ص٧٠-٧٥، ضمن مقدمة المحقق.

المجسمة على الزاعمين أن الله جسم كالأجسام، أو لا كالأجسام، وأطلقوا اسم المعطلة على من نفى صفات الله عز وجل.

وأما المسائل الفلسفية التي تعتبر مخالفة للدين فمنها: القول بقدم العالم، ونفي العلم الإلهي، وإنكار المعاد الجسماني، وغير ذلك من المسائل.

وهذا الفعل، أعني تعريف الفرق والمذاهب والأفكار بما تتضمنه من مخالفات للدين، بحيث تجعل تلك المخالفات والابتداعات أعلاماً على أصحابها وأفكارهم هو دأب علماء الشريعة[١]، ومن شأن ذلك حصر الفرق والمذاهب والتعريف بها وبخطورتها على الإسلام.

**الفرع الثاني: تعريف الفلسفة عند المعاصرين**

بسبب الاختلافات الكثيرة في تعريف الفلسفة، ووجودها بلغاتها الأصلية، فإنه من غير المتيسِّر استقصاؤها بحثاً، ولذلك سأكتفي بما في بعض الموارد.

أما الفيلسوف لالاند فهو يعرف الفلسفة بالكلمة الفرنسية (PHILOSOPHIE) في موسوعته الشهيرة بستة تعريفات[٢]:

أ. المعرفة العقلانية، العلم بالمعنى الأعم للكلمة، والفلسفة بهذا المعنى شاملة للفلسفة الأولى (الإلهيات)، والأخلاق، والطبيعيات ومنها الفيزياء، وقد احتفظ بهذا المعنى الفيلسوف ديكارت، من خلال إصراره على جعل الإيمان بالرب والمعرفة بالنفس ضرورات فلسفية ينبغي إثباتها والبرهنة عليها[٣].

ب. مجموعة الدراسات التي تمثل درجة رفيعة من العمومية، وتنزع إلى إرجاع المعرفة البشرية إلى مبادئ كلية ناظمة لتلك المعرفة.

ج. "جملة الدراسات المتعلقة بالروح، من حيث إنه يتميز من أغراضه، ويتعارض مع الطبيعة".

---

(١) انظر على سبيل المثال في كيفية تعداد الفرق المنتسبة إلى الإسلام من المبتدعة وأصحاب الأهواء: البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد (ت ٤٢٩ هـ)، **الفرق بين الفرق**، ط٤، (تحقيق إبراهيم رمضان)، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٣م.

(٢) انظر: لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**: ج٢، ص٩٧٩-٩٨١، باختصار وتصرف. وقد نقل بعض هذه التعريفات الأستاذ عبد الرحمن بدوي عن لالاند، انظر: بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**: ص٩-١١.

(٣) ويظهر ذلك في مواضع من كتبه، خصوصاً كتاب (تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى)، انظر الإهداء في مقدمه الكتاب: ديكارت، رينيه، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ط٤، (ترجمة كمال الحاج)، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٨م.

وفرَّع لالاند على هذا التعريف معنيين خاصين، أولهما: دراسة نقدية فكرية لما تنظر فيه العلوم بالمعنى الحقيقي (يعني بها العلوم التجريبية)، وهذه الدراسة النقدية تسعى لاختراق علل الوقائع التي تتناولها تلك العلوم الحقيقية الوضعية؛ وثانيهما: دراسة الفكر من حيث تميزه بميزة الأحكام القيمية، ويكون مركز الفلسفة بناء على هذا المعنى العلوم المعيارية الثلاثة.

د. استعداد أخلاقي قوامه رؤية الأمور من فوق، والارتفاع فوق المصالح الفردية.

هـــ. مذهب خاصّ، كما يقال: فلسفة ديكارت.

و. مجمل المذاهب الفلسفية في عصر أو بلد، كما يقال: الفلسفة اليونانية.

وقد أحصى الأستاذ عبد الرحمن بدوي تعريفات كثيرة للفلسفة من خلال تحليل مكثف وقراءة واسعة للفلاسفة المعاصرين من مختلف الاتجاهات الفلسفية[١].

وقد تأدت هذه الاختلافات الكثيرة على مستوى التعريف، إلى جعل تعريف الفلسفة مشكلة من مشكلاتها[٢].

لكن هذه التعريفات الكثيرة المختلفة يمكن أن يوجد فيها جهة توحدها، وبناء على هذه الجهة الموحدة ذهب هنتر ميد إلى أنه يمكن أن تلخيص تعريف الفلسفة بناء على خصائصها وأوصافها بأنها "النشاط الفكري المنظم للبحث عن المعرفة"[٣].

وعرف الأستاذ عزمي طه السيد الفلسفة من خلال توضيح أولي وتمهيدي بأنها: "بحث عقلي منظم في صورة كلية متعمقة يدور حول حقيقة الوجود والموجودات وحول كيفية تعامل الإنسان معها"[٤]، ، وهذا التعريف قريب من تعريف هنتر ميد، لكنه أكثر تفصيلاً، ويمكن أن يعتبر خلاصة لتعريفات المعاصرين، وجامعاً لأشتاتها، بحيث يعد تعريفاً مختاراً.

**الفرع الثالث: الفرق في تعريف الفلسفة بين القدماء والمعاصرين**

تعريفات القدماء للفلسفة تدور على أنها العلم بالموجود بما هو موجود، وأما المعاصرون فهم لا يمكن أن يتفقوا على تعريف من هذا النوع، ذلك أن تعريف الموجود محل اختلاف كبير بينهم، من المادية المحضة التي لا تؤمن إلا بالمحسوس إلى المثالية المطلقة التي لا تؤمن إلا

---

(١) انظر: بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**: ص١٢-٣٩.

(٢) انظر: هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، (ترجمة فؤاد زكريا)، مكتبة مصر، القاهرة، مؤسسة فرانكلين، نيويورك، ١٩٦٩م: ص١٨-١٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ص٢٣، ملخصاً.

(٤) انظر: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**: ص٢٢.

باللامحسوس.

ومنشأ اختلاف التعريفات المعاصرة عن التعريف القديم، وتباينها فيما بينها كذلك، هو انفصال العلم بفروعه المختلفة تدريجياً عن الفلسفة، فقد انفصل عن الفلسفة أول ما انفصل الفيزياء، ثم الرياضيات والفلك، ثم علوم الأحياء، ثم علم الاجتماع[١].

**ثالثاً: موقف الشريعة الإسلامية من الفلسفة**

تتناول كثير من الكتب الغربية الحديثة في المجال الفلسفي مشكلة الدين والفلسفة، بوصف الدين ذا طبيعة خاصة متميزة عن الفلسفة والتفلسف، بما يفرضه من اعتقادات ينبغي أن يوافق عليها الإنسان، وأن يراها جديرة بالاحترام عن إيمان، فتلك الدراسات تتناول الدين من حيث هو دين، دون تمييز بين الإسلام وغيره.

أما بحثي في هذا المطلب؛ فلن يكون كتلك البحوث التي تدرس العلاقة بين الفلسفة والدين من حيث هو دين، بل سأتناول موقف الإسلام من الفلسفة.

ذكر العلماء أن التصور يسبق التصديق، فلا بد من تصور كل من: الشريعة الإسلامية، والفلسفة، حتى يمكن معرفة موقف الشريعة من الفلسفة.

أما الشريعة الإسلامية، فإنها تشمل أحكاماً علمية معينة، مقررة بدلائل الكتاب والسنة وما يتبعهما، وتسمى هذه الأحكام العلمية اعتقادات، وتشمل أيضاً أحكاماً عملية تسمى فقهيات.

وأما الفلسفة؛ فيمكن أن يفهم منها أمران عند الإطلاق، كما مر في تعريف الفلسفة، هما: البحث الفكري، والمذهب المعين، وبناء على ذلك يمكن أن يتخذ منها موقفان، وهذان الموقفان ليسا متضادين، بل هما متنوعان.

وبناء على هذا التفصيل في مفهوم الفلسفة، يمكن التعبير عن موقف الشريعة من الفلسفة في الموقفين الآتيين:

**أ- موقف الشريعة من الفلسفة بوصفها بحثاً فكرياً**

الشريعة من هذا الجانب لا تعارض الفلسفة مطلقاً، وقد ورد في القرآن الكريم ما يحث المؤمن على النظر الفكري، والتأمل العقلي، مما يستعصي على الإحصاء، وكذلك جاء في السنة الشريفة، بل إن من دلائل الفقه الإسلامي الاستنباط العقلي، فالشريعة مؤيدة للفلسفة والتفلسف بهذا المعنى، واعتبار الدين والشريعة معارضة للفلسفة بهذا المعنى أمر يوقع الدين في النقص.

---

(١) انظر: بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**: ص٨-٩.

والفلسفة بمعنى النظر العقلي، هي التي يهتم بها معظم المعاصرين من الباحثين والمفكرين المسلمين، حيث إنهم جعلوا علم الكلام وعلم أصول الفقه مثلاً من جملة الفكر الفلسفي الإسلامي(١)، وجعلوا الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم مع الفلاسفة المشائين -على الرغم من الفرق العظيم بينهم في المذاهب- على حدٍّ سواء في الاندراج تحت مفهوم التفكير الفلسفي(٢)، فليس وصف الفلسفة بأنها إسلامية في هذه الموارد إلا وصفاً للبحث العقلي عند المسلمين.

وتحت الفلسفة بوصفها بحثاً عقلياً في الأشياء، يرى الأستاذ عزمي طه أنَّ الفلسفة ليست تقتضي الفيلسوف أن يكون مخالفاً للدين، ويضرب لذلك مثلاً من الكندي فهو من الفلاسفة المخلصين للدين، حيث لم يأخذ بنظرية الفيض مثلاً، وكذلك لم يتعسَّف في التوفيق بين الإسلام والنظريات الفلسفية التي لا توافقه، بخلاف غيره من الفلاسفة القدماء(٣).

**ب- موقف الشريعة من الفلسفة بوصفها مذهباً معيناً**

الفلسفة بوصفها مذهباً معيناً قد تشتمل على الحق وعلى الباطل، فإنَّ كثيراً من الفلاسفة مثلاً ذهبوا إلى إثبات حقائق الأشياء، فهذا حقّ لا يجوز أن ينكر، وإن قال به بعض الفلاسفة، وذهب بعض الفلاسفة مذهب السفسطة في إنكار حقائق الأشياء، وهذا منكر لا لقول الفلاسفة به، بل لأنه باطل في نفسه.

والشريعة تقف من الفلسفة بمعنى المذهب المعين موقفاً يناسب ذلك المذهب، فهي تقف مثلاً من الفلسفة المعترفة بحدوث العالم موقفاً مؤيداً لمذهبها لكونه حقاً، وتقف من الفلسفة التي تنفي وجود الخالق موقفاً معارضاً تماماً لمذهبها، لكونه باطلاً.

وبعبارة أخرى، يمكن أن يقال: إن الشريعة لا تقف من الفلسفة بمعنى المذهب المعين أيَّ موقف، بل هي تقف موقفها من ذلك المذهب الاعتقادي المستتر تحت اسم الفلسفة.

**الموقف الأغلب عند علماء الشريعة**

وعلى الرغم من أنَّ الفلسفة تطلق بإزاء المعنيَين السابقَين، وتستتبع بذلك موقفين، إلا أنَّ

---

(١) انظر: عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية:** ص١٠٧، وما بعدها تحت عنوان بداية التفكير الفلسفي في الإسلام. وانظر: الكندي، **في الصناعة العظمى:** ص١٠، ضمن مقدمة المحقق، حيث جعل النشاط الكلامي للكندي ضمن النشاط الفلسفي.

(٢) انظر: النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط٩، ٣م، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥م: ج١، ص٥٩، وما بعدها.

(٣) انظر: الكندي، **في الصناعة العظمى:** ص١٠، ١٤، ضمن مقدمة المحقق. وانظر: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث:** ص٣٢٦ وما بعدها.

علماء الشريعة يغلِّبون أن تطلق الفلسفة على الأقوال الاعتقادية الباطلة المصادمة لأصول الإسلام ومعانيه وروحه، وذلك التغليب يستتبع الموقف الرافض للفلسفة، فالفلسفة عند علماء الكلام هي القول بقدم العالم، والإنكار للمعاد على الطريقة الإسلامية، والقول بالعقول العشرة[١]، ونفي الصفات الإلهية، والقول بالإيجاب على الله تعالى، والوجوب في صدور الآثار عنه سبحانه، وغيرها من المسائل التي يمتد أثرها في الفلسفة المعاصرة، والفلاسفة عند علماء الكلام هم المدافعون عن تلك الآراء المخالفة للدين والمنتصرون لها، وأشهرهم الفارابي وابن سينا وابن رشد الذين تابعوا أرسطو من اليونان.

وعلَّة هذا الموقف الأغلب عند علماء الشريعة تتبين في الأسباب الثلاثة الآتية:

- أن الشريعة عند علمائها هي الخير كله، ويجب اتّباعها دون سواها، وما كان حقاً موجوداً في سواها فهو موجود فيها، ضرورة أمر الله سبحانه وتعالى سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم والمكلفين من بعده: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٢].
- أنّ بعض الفلاسفة نصروا الفلسفة بالمعنى الثاني، باستخدام المعنى الأول، أي البحث الفكري الجائز، فوقع اللَّبس في المرادات، فوجب تغليب أحد المعنيين على الآخر إزالةً للبس، وإعانةً على بيان الحق.
- أنَّ الفلسفة بوصفها تلك الآراء المصادمة للشريعة لا زالت حية في زماننا هذا، في الإنتاج الفلسفي للشيعة الإمامية على سبيل المثال، فلا يسوغ إطلاق الفلسفة بوصفها الأول، مع تجاهل وجودها بوصفها الثاني.

وموقف تغليب الفلسفة بمعناها المذموم على معناه المحمود نجده عند بعض الفلاسفة المتقدمين، كأبي سليمان المنطقي السجستاني (ت ٣٨٠ هـ تقريباً)، حيث ذمَّ الفلسفة والفلاسفة في موضع، ومدحها وإياهم في موضع آخر[٣]، لكن الأمر عندما تعلق بالشريعة ومقارنة الفلسفة بها، فإن أبا سليمان غلّب ذمّ الفلسفة، ويبين البون الشاسع بين الشريعة والقرآن الكريم والكلام النبوي الشريف وبين الفلسفة، في حين نجد بعض الفلاسفة المتقدمين كابن رشد يقف موقفاً

---

(١) تسمى العقول العشرة بالمبادئ العالية، وتسمى بالجواهر العقلية، والفلاسفة هم القائلون بها، وهي عندهم جواهر مجردة عن المادة، وقد اختلف الفلاسفة في عددها بين عشرة وخمسين وغير ذلك.

(٢) سورة الجاثية، الآية ١٨.

(٣) انظر: التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت حوالي ٤٠٣ هـ)، **المقابسات**، (تحقيق وشرح حسن العلامة السندوبي)، دار سعاد الصباح، الكويت: ص٤٧-٥١، وقارن بكلام آخر للسجستاني نفسه: ص٢٢٤.

مخالفاً، فهو يرى أنّ الفلسفة والشريعة لا تعارض بينهما، بل بينهما اتصال[١].

ونجد الموقف المعارض للفلسفة والهادم لها الذي يغلب المعنى المذموم للفلسفة في تهافت الفلاسفة للغزالي[٢]، والعواصم من القواصم لابن العربي المالكي[٣]، وكتب الإمام الرازي كشرحه على عيون الحكمة لابن سينا[٤]، وكتب السيف الآمدي، وكتب الكلام ككتب البيضاوي والعضد والتفتازاني والشريف الجرجاني، وشروح الأزهريين على متون العقيدة وحواشيهم، وغيرها من الكتب كمقدمة ابن خلدون[٥]، وغير ذلك من الموارد الفقهية.

وقد بيَّن الإمام تاج الدين السبكي رحمه الله تعالى خلاصة موقف علماء الشريعة من الفلسفة، حيث قال:

"... ومنهم طائفة تبعت طريقة أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الذين نشؤوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم، وسموها الحكمة الإسلامية، ولقبوا أنفسهم حكماء الإسلام، وهم أحقُّ بأن يسمَّوا سفهاء جهلاء من أن يسمَّوا حكماء، إذ هم أعداء أنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، والمحرِّفون لكلم الشريعة عن مواضعه..."[٦].

---

(١) انظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ط٣، (تحقيق محمد عمارة)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م: ص٤٤ وما بعدها، وانظر نفس الكتاب تحت عنوان: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ط١، (تحقيق محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م: ص١٠٦ وما بعدها.

(٢) انظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**: ص٧٣-٧٨.

(٣) انظر: ابن العربي، القاضي أبو بكر المالكي الإشبيلي المعافري (ت ٥٤٣ هـ)، **النصُّ الكامل لكتاب العواصم من القواصم**، ط١، (تحقيق عمّار الطالبي)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٩٧م: ص٨٢، ٩٠، ٩٤-٩٦، ١٣١ وما بعدها، وهذه الإحالات مجرد أمثلة مختارة، وتعرض المصنف للردِّ على الفلاسفة في مواضع أخر من كتابه، وقد جعل محقّق الكتاب الأثر الذي حققه لابن العربي من جملة التراث الفلسفي، مع أنَّ الكتاب زاخر بالرد على الفلاسفة والنقض على الفلسفة لا من جهة كونها يونانية، كما توهَّم المحقق، بل من جهة كونها باطلة.

(٤) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **شرح عيون الحكمة**، ط١، ٣ج، ١م، (تحقيق أحمد حجازي السقا)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦م: ج١، ص٤٠.

(٥) انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**: ج٣، ص١٠٨٠-١٠٨٦، تحت عنوان "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها".

(٦) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت ٧٧١ هـ)، **معيد النعم ومبيد النقم**، ط٣، (تحقيق وضبط محمد علي النجار، وأبو زيد شلبي، ومحمد أبو العيون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٦م: ص٧٧.

## المطلب الثاني

## الحداثة

ترجع الحداثة في معناها اللغوي إلى الجذر اللغوي للفعل (حدث)، قال ابن منظور في لسان العرب: "الحديث نقيض القديم، حدث الشيء يحدث حدوثاً وحداثةً، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه"(١).

وسأتناول في هذا المطلب الحداثة من حيث نشأتها ومفهومها ومجالاتها وموقف الشريعة منها، على نسق مشابه بما قدمته في مطلب الفلسفة.

**أولاً: أصل الحداثة وإشكال المصطلح والمفهوم**

نجد في موسوعة لالاند أنَّ الكلمة الفرنسية (MODERNE) تعني حديث وعصري، بحسب المترجم، ونجد أيضاً أن الكلمة التي قبلها مباشرة هي الكلمة الفرنسية: (MODE)، وهي تعني دُرْجة (دارج، زيّ، موضة)(٢).

وبالتأمُّل في هذه الكلمات ومعانيها وترتيبها في معجم لالاند يمكن تسجيل بعض الأشياء(٣):

- الكلمة الفرنسية (MODERNE) مشتقَّة من الكلمة المؤنثة (MODE)، حيث نلاحظ أنَّ الكلمة الأولى ترجع إلى الثانية في المعنى، وتشابهها في اللفظ كذلك.
- يرتبط استعمال لفظ الحداثة بالمساجلات الفلسفية أو الدينية.
- استعمل بكثرة في أوروبا منذ القرن العاشر الميلادي.
- الكلمة الفرنسية الأم (MODE) التي تقابل الدُرْجة –بحسب المترجم– تعني "مجموعة الأعراف والتقاليد والآراء التي تسود آنياً في مجتمع والتي يتعلق بها تفوق مزعوم، يكون دوماً موضع شك وارتياب". والدُّرْجة تقابل العادة كما ذكر لالاند عن تارد، "فالدُّرجة تتسم بمحاكاة المعاصرين، والعادة بتقليد السابقين".
- الكلمة الفرنسية الفرع (MODERNE) التي تقابل حديث وعصري، تعني في أشهر مورديها وأخصِّهما بغرض التعريف الاصطلاحي الذي نحن فيه، الانفتاحَ والحريةَ، وغيابَ الكسل والرتابة، والانشغالَ بحب التغيير، والاهتمامَ بالراهن، والانصراف عن

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب:** ج٢، ص١٣١، باختصار قليل.

(٢) انظر: لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية:** ج٢، ص٨٢٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ج٢، ص٨٢٢.

الماضي وعدم التفكر فيه.

هذه هي النقاط التي يمكن استخلاصها من أقوال لالاند، لكن التدقيق الجيد في كلام هذا الفيلسوف تظهر أنه لم يعرِّف الحداثة حقاً، على الوجه الذي يسمى تعريفاً، ولا شك أن ذلك مرتبط جداً بإشكال المصطلح.

ويؤكد إشكال المصطلح أنَّ (ارفنج هاو) –كما نقل عنه عبدالله المهنا– وَصَفَ مصطلح الحداثة بأنه مراوغ ومتقلب[١]، وكذلك فإن الحداثة أقسام عند الحداثيين، وبين بعض الأقسام بون شديد، فبعض الباحثين يرى أن الحداثة تنقسم إلى إسلامية وغير إسلامية، وعربية وغير عربية، حتى إن واحداً من أهم المؤسسين لمشروع الحداثة يصفها بأنها "المشروع الذي لم ينجز"[٢].

وكذلك، فإنَّ الحداثة بسبب إشكال المصطلح غدت مراحل، فإنه وإن كانت الحداثة فيما مضى ضرورة عند القائلين بها، إلا أنَّ هدمها فيما هو آت ضرورة أخرى بحسب المرحلة العمرية التي تعيشها، وأنشأت تلك الضرورات المرحلية العمرية ما يسمى "ما بعد الحداثة"، و"ما بعد بعد الحداثة"، و"ما فوق الحداثة"، وغير ذلك من التسميات التي تعمق إشكال المصطلح.

**ثانياً: تاريخ ظهور الحداثة**

يرى هبرماس أنَّ الفيلسوف هيغل (توفي ١٨٣١م) هو أول من رعى الحداثة، وأنه أكثر من غيره قام على توضيح المصطلح وتنميته، وتقسيم الأحقاب التاريخية في ظلاله[٣]، حتى إن تلامذته ومفسريه قدموا في ضوء فلسفته آراء حداثية متطورة تحت اسم "نهاية الحداثة"، و"نهاية التاريخ"، و"نهاية الفلسفة"[٤].

---

(١) انظر: المهنا، عبدالله أحمد، **الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر**، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، ١٩٨٨م: ص٦.

(٢) انظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، (ترجمة فاطمة الجيوشي)، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥م: ص٥.

(٣) انظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة:** ص١٢–١٣. وفي مفهوم الحداثة عند هيجل وعلاقته بفلسفة كانت العقلية والأخلاقية والثورة الفرنسية ومفاهيم اجتماعية وسياسية من قبيل الحرية والمساواة، انظر: المصدر نفسه: ص٣٩ وما بعدها.

(٤) انظر: الشيخ، محمد، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠٠٨م: ص١٤ وما بعدها.

وأما زمن ظهور الحداثة، فهو أمر مختلف فيه جداً عند الباحثين، فمن اعتبر البداية بشيوع استخدام لفظ (الحديث)، فقد يرجعها إلى القرن العاشر، تبعاً للالاند، ومن اعتبر البداية باستخدام لفظ الحديث بمعنى (الآن) بالتحديد، فقد يرجعها إلى القرن السادس عشر، ومن لاحظ التغيرات الجذرية في الخطاب الفلسفي والآثار التطبيقية له فهو يرد البداية إلى أواخر القرن الثامن عشر وأول القرن التاسع عشر، وهو الرأي الأغلب عند الباحثين، وفي ذلك الوقت بالتحديد حصلت الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، التي تعد أكبر تجليات الحداثة، وبدأت في تلك الفترة المنظومات الاجتماعية والسياسية بالتشكل على أصول الحداثة(١).

والحداثة لا زالت مستمرة حتى وقتنا هذا، على اعتبار أنَّ "ما بعد الحداثة" و"ما بعد بعد الحداثة"، و"ما فوق الحداثة"، هي تسميات تندرج ضمن الحداثة نفسها، لكونها نتائج طبيعية لإشكالات الحداثة نفسها.

**ثالثاً: تعريف الحداثة**

نبه الأستاذ المسيري رحمه الله على أنَّ تعريف الحداثة يعد من قبيل التبشير بها، والانفتاح عليها(٢)، وهو مما لا يجوز أن يقع فيه الباحث المتيقّظ، إذ إنَّ همَّـــه هو حقائق الأشياء.

يمكن أن توصف الحداثة وصفاً مستنداً إلى كونها مشروعاً فكرياً يشترك عموم الحداثيين في إنجازه، وأنا أرى أنَّ الأوصاف التي ذكرها لالاند جديرة بأن تكون علامات ودلائل على الحداثة وأفكار الحداثيين، فهي إذن، انفتاح بغير حدود مع إهمال للماضي، بما فيه من تراث ودين وفكر، ونزوع إلى الحرية بلا قيد (الفوضى)، والحداثة علامة على الاهتمام بالراهن لأجل الراهن، بقطع النظر عن الماضي والمستقبل معاً.

---

(١) انظر: ويليامز، رايموند، **طرائق الحداثة – ضد المتوائمين الجدد**، (ترجمة فاروق عبدالقادر)، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٢٤٦، ١٩٩٩م (يونيو): ص٤٨، باختصار وتصرف. وانظر كذلك في تاريخ ظهور الحداثة وملابساته: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص١٣ وما بعدها. وانظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م: ص٢٦٩. وانظر: النحوي، عدنان علي رضا، **تقويم نظرية الحداثة**، ط١، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٩٩٧م: ص٢٢، ٢٦.

(٢) انظر: **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٤٢٨هـ ، ١٩٩٨م: ص١١. ولم يقف الأستاذ المسيري رحمه الله ضد الحداثة، بل سعى إلى "إنجاز مشروع الحداثة"، انظر: المصدر نفسه: ص٥٠. لكن المستشار طارق البشري جعل كلامه في تلك الندوة منصباً على الموقف الإقصائي الذي تتمركز حوله آلة الفكر الغربي وتجعله شرطاً في التعامل مع العرب والمسلمين، وختم كلمته بالتحذير من العبودية الفكرية، انظر: المصدر نفسه: ص٤٤-٤٩.

وقد عبر هبرماس عن مشروع الحداثة في صورة المجتمع الذي سيعيشها، بناء على الدراسات الاجتماعية الأوروبية، فقال: "ستتصف هذه العوالم المعاشة بنماذج من الدمج الاجتماعي، ترمي إلى تشكيل هويات شخصية مجردة، وتدفع بالمراهقين نحو التفرد، تلك هي صورة الحداثة"(١).

**رابعاً: الأسس الفلسفية للحداثة (٢)**

يمكن تلخيص الأسس الفلسفية التي تعتبر بمثابة القواعد التي لا يمكن لفكر منتسب إلى الحداثة إلا أن يقوم عليها ويستند إليها في النقاط الآتية:

**١- الحرية (الذاتية)**

في مقابل السلطة الأخرى، سواء كانت ديناً أم فكراً أم فلسفة، وسواء كانت تلك السلطة حقاً أم باطلاً، وقيل إن هذه القيمة هي أول القيم التي شكلت قاعدة الحداثة فلسفياً.

وقد تجلّت هذه القيمة في أمرين؛ الأول: تعزيز عالم الإنسان الحرّ، من خلال تفسير العالم بأداة العلم التجريبي، وعدم التسليم بما وراء ذلك، والثاني: انكفاء عالم الإله، ورجوعه عن رتبة السيادة.

**٢- السفسطة (العدمية والنسبية)**

في مقابل الحق، وما يقتضيه من قبيل الحكم والإلزام، وتتجلى السفسطة في إنكار الأوليات العقلية التي تقرَّر فيما سبق أنها دليل على المعيار الحاكم على الأفكار.

والحداثيون ومعظم الباحثين يعبرون عن هذه القيمة بالعدمية أو النسبية، وأنا اخترت أن أعبِّـــر عنها بالسفسطة، إيثاراً لإثبات اللفظ الأكثر ظهوراً في معناه.

وأما العدمية والنسبية فبينهما فرق غير حقيقي (اسمي)، وكلاهما ترجع إلى إنكار الحقائق.

---

(١) انظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص٩.

(٢) هذه الأسس والقيم هي من تلخيصي وشرحي، مع ملاحظة أن الأسس هي بحسب الحداثيين أنفسهم أو المختصين في دراسة الحداثة على تباين اتجاهاتهم، وبقطع النظر عن مدى الدقة في التعبير عنها، والمادة الأولية للتلخيص من المراجع الآتية: الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**: ص٧٩-١١٦، ٣٩٠-٣٩٢. وانظر: فودة، سعيد عبداللطيف، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة**، ط١، دار الفتح، عمان، ٢٠٠٩م: ص٣٠٣-٣٠٤. وانظر: الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة - حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٦م: ص١٢- ١٤. وانظر: خيرة حمر العين، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩م: ص٤١-٤٥.

**٣- الإنسانية**

في مقابل الإله الحق، وتقتضي هذه القيمة عند الحداثيين على مختلف منازعهم أحد أمور ثلاثة، إما إنكار الإله أصلاً، أو تعالي الإنسان الفرد إلى مرتبة الألوهية، أو تنزل الإله إلى مرتبة الإنسانية.

ومن الملاحظ أن تلك الأمور الثلاثة تجتمع في رفض ما كان شائعاً في أوروبا إبان الهيمنة المسيحية الحاكمة، وهي أن الإله متعالٍ عن البشر، وتشكل هذه القيمة على وجوهها الثلاثة؛ رفضاً باتاً لتأله غير الإنسان، وقد لخص نيتشه في كثير من كتبه قيمة الإنسانية بما سماه "أفول الأصنام" أو "موت الإله"[١]، متجسداً في كراهية الدين المسيحي، واحتقار المتدينين[٢].

ويمكن التفريق بين قيمة الإنسانية وقيمة الحرية بأن الأولى إثبات، لأنها تعطي حقية الحكم للإنسان بما هو إنسان، وبأن الثانية سلب، لأنها تنزع حقية الحكم عن غيره بما هو غيره، فكلٌ من القيمتين ترجعان عند الحداثيين إلى مركزية الإنسان في هذا الوجود.

وقد تسمى القيمة الإنسانية عند البعض بالشخصانية[٣]، وقد تسمى بالفردانية[٤].

**٤- الدنيوية**

في مقابل حتمية الموت وما تقتضيه طبيعته من التصرف والتفكير على وجوه مخصوصة متعلقة بالحياة الآخرة، وليس معنى ذلك عند الحداثيين إنكار الموت، بل المراد من هذه القيمة تفسير الموت تفسيراً حداثياً، فالإنسان عند الحداثيين ينبغي أن لا يتقيد بما تمليه طبيعة الموت من توجه إلى الحياة الآخرة.

**٥- العقلانية**

في مقابل الاعتراف بعالم الغيب وما وراء المحسوس، وتأسَّس بناء على ذلك مفهوم العلم بمعنى التجريب والاختبار.

وبالنسبة لمحمد أركون وغيره، فإنَّ العقل -ومن ثمَّ العقلانية- له معنى آخر لا

---

(١) انظر: نيتشه، فريدريك، **هذا هو الإنسان**، (ترجمه عن الألمانية علي مصباح)، منشورات الجمل.

(٢) انظر: نيتشه، فريدريك، **عدو المسيح**، ط٢، (ترجمة جورج مخائيل ديب).

(٣) انظر: الحبابي، محمد عزيز، **الشخصانية الإسلامية**، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م: ص٩ وما بعدها. وهو كتاب صدر عن مؤلفه بالفرنسية ثم ترجم إلى العربية، وهو ممتلئ بالتأويلات الباطلة لحقائق الإسلام الظاهرة، مما يصل إلى حد التحريف، وهو في ذلك متماهٍ تماماً مع الأسس الحداثية في النظر إلى الأشياء.

(٤) انظر: كحلاني، حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط١، مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٤م: ص٨-٩.

يمكن أن يتصوره كثير من الباحثين، كما يقول هو، بل لا يعرف كيف يسميه هو أيضاً، لكنه استقر في حوار له على تسميته بـــ"العقل المنبثق الصاعد"[١]، وهو فيما أرى لا معنى له، وهذا أمر مقصود بالنسبة لأركون، وباختصار؛ فإنَّ العقل عند أركون غير معقول بالنسبة للعقلاء، لكونه لا يصدِّق بالأوَّليات العقلية الواجبة، وكذلك العقلانية عند الحداثية ليست على ظاهرها، بل هي مؤولة بفنون الجنون والخبال.

ويرى هبرماس وهو من أبرز المنظرين لمشروع الحداثة، يرى تبعاً لغيره أنَّ العقلانية ليست متصلة بالغرب على سبيل الجواز، بل هي متصلة على سبيل الاطّراد والوجوب[٢].

والتأمُّل في هذه الأسس الفلسفية يقود إلى نوعٍ من الارتباك في الحدود الفاصلة بينها، ولكني أرى أنَّ السفسطة هي الرابط الذي يجمع تلك الأسس، فقيم العقلانية والإنسانية والدنيوية والحرية وغيرها راجعة إلى نوع من انعدام القيم ونكران الحقائق.

**خامساً: موقف الشريعة الإسلامية من الحداثة**

لا ريب أن الشريعة ستقف من الحداثة موقف الردِّ، بلا تفصيل، بخلاف موقفها من الفلسفة.

وبناء على موقف الشريعة المضاد للحداثة؛ يمكن تعليل الموقف المضادِّ الذي يتخذه الحداثيون من الإسلام والثقافة الإسلامية، وبه يُعلَّل سعيهم الدائب في هدم الإسلام إما بتحريفه، وإما بتأويله، وإما باعتباره بمثابة واحدة مع سائر الأديان، وإما بتقسيمه إلى إسلام الفقهاء أو الفلاسفة أو المتكلمين أو... الخ.

لكن بعض المحللين لمشروع الحداثة يقولون إن الحداثة هي التقدّم الحاصل في التواصل وانتقال المعلومات والتكنولوجيا المتقدمة التي تركت أثرها في الإنتاج والاستهلاك والسلوك الإنساني، ويطمعون بناء على هذا التحليل أن يكون العالم الإسلامي والعربي حداثياً، بالاستناد إلى ما أنتجه ذلك التحليل من أنَّ الإسلام لا يعارض الحداثة، وهذا الموقف عندي هروب من الإشكال، وفرار من القتال.

وبعض المحللين يصوِّرون "مشروع الحداثة" الذي هو مشروع الراهن في جانبه الفلسفي على أنه غير مصادم للإسلام، فينطلقون منقسمين في ثلاثة اتجاهات، وهي:

---

(١) انظر: سبيلا، محمد، وبنبعد العالي، عبدالسلام، **ما بعد الحداثة – تحديدات**، ط١، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م: ٤٤-٤٧.

(٢) انظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**: ص٧-٩.

الأول: اتجاه تحريف الإسلام، كما فعل محمد أركون[1]، ويفعل أبو يعرب المرزوقي[2]، وغيرهما.

الثاني: اتجاه تحريف الحداثة، كما يفعل طه عبدالرحمن[3].

الثالث: اتجاه تحريف الحداثة والإسلام معاً، أو التوفيق بينهما بما يخرجهما عن حقيقتهما[4].

والأصل المعتمد عليه في قضية موقف الإسلام من الحداثة هو أن الإسلام غنيٌّ عن سواه، مكتفٍ بمحتواه، وقد تكفلت كثير من كتب الثقافة الإسلامية الأصيلة ببيان خصائص الإسلام من حيث شموله وتوازنه ووسطيته واعتداله وكفايته، وغير ذلك مما يبعِّده عن الاحتياج إلى مشروعات أجنبية عنه، عربية كانت أو غربية.

وبناء على هذا الأصل؛ فإنَّ الأولى في رأيي أن يقوم الباحثون بالدفاع عن الشريعة من خلال ما يحسنونه من ردٍّ على الحداثيين، أو توضيح لمفهوم الشريعة الإسلامية، أو بيان موقفها من المسائل الفكرية الكبرى على مستوى نظام العالم.

---

(١) يستهدف أركون قضية نقض الإسلام من خلال الإطار الفلسفي للمشروع الحداثي في كل كتبه، فهي عنده معركة كتبه في حياته ومماته –مات في عام واحد مع الجابري ونصر حامد أبو زيد قبل كتابة هذه الكلمات– وانظر مثالاً على تلك المعركة: أركون، محمد، **قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم؟** (ترجمة وتعليق: هاشم صالح)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. وانظر له أيضاً: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ط٢، (ترجمة وتعليق: هاشم صالح)، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥م.

(٢) انظر مثلاً: المرزوقي، أبو يعرب، **تجليات الفلسفة العربية – منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٢هـ ، ٢٠٠١م. وانظر: **إشكالية تجديد أصول الفقه**، ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م، ضمن مشروع حوارات لقرن جديد.

(٣) انظر: طه عبدالرحمن، **روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦م.

(٤) انظر: الشريف، مصطفى، **الإسلام والحداثة – هل يكون غداً عالم عربي؟** ط١، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م: ص٩ وما بعدها.

## المطلب الثالث

## العلاقة بين الفلسفة والحداثة

تناولت في المطلبين السابقين كلاً من الفلسفة والحداثة على مستوى المفهوم والأصل والتعريف وموقف الشريعة من كلٍّ.

لكن يبقى توضيح العلاقة بين الفلسفة والحداثة أمراً مهماً، وذلك بما يلقيه من ضوء أشدَّ على مفهوم الحداثة، وظروف تبلورها عند الأوربيين، وبما يمكن من ربطها بمعلم أكثر وضوحاً، أعني الفلسفة.

وخلاصة العلاقة بين الفلسفة والحداثة، بحسب ما مرَّ في المطلبين السابقين، أنَّ الفلسفة أعمُّ مطلقاً من الحداثة، بحيث إن الحداثة تعبر عن مذهب معين ذي أسس تتدرج ضمن الفكر الفلسفي العام.

وقد عالج هابرماس في كتابه (القول الفلسفي للحداثة)[١]، مشروع الحداثة من خلال تناول القضايا الفلسفية الكبرى التي اشتقت منها الحداثة، وما يقرأه الباحثون ويكتبونه من نشوء الحداثة في مقولاتها الأولى على يد بعض فلاسفة أوروبا المتصدرين، كهيغل وكانت وغيرهما من فلاسفة الأنوار، وامتداد المشروع في أدبيات نيتشه وفولتير وغيرهما، وتعديلات ماركس عليها، والتعديلات التي لا زالت تطرأ على المشروع حتى الآن، أقول: ما كل ذلك إلا دليل على الجذور الفلسفية العميقة لمشروع الحداثة.

---

(١) انظر: هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة:** ص٩، وما بعدها.

# الفصل الأول

# البحث في إعجاز القرآن الكريم على أصول الإسلام

بحث علماء الشريعة قضية المعجزة وإعجاز القرآن الكريم في ثلاثة أصناف من الكتب:

أولها: كتب مفردة، واشتهر منها ما كتبه الباقلاني، والرمانيّ[(١)] والخطابيّ[(٢)]، والجرجاني، وتتميز هذه الكتب بتعدّد وجوه النظر، لا سيّما أنّ أصحابها مختلفو المذاهب الاعتقادية.

ثانيها: كتب الكلام، حيث تناول علماء الكلام موضوع المعجزة وإعجاز القرآن الكريم في مبحث معجزات الأنبياء، ومبحث إثبات نبوَّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وتتميز هذه الكتب بتقرير مذاهب المخالفين، وبيان المذهب الحق والاستدلال عليه.

ثالثها: كتب علوم القرآن الكريم، تحت باب إعجاز القرآن الكريم، ومن أشهر تلك الكتب كتاب البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي.

وقد تبحث قضية الإعجاز في غير هذه الكتب، ككتب الآمالي وكتب أصول الفقه، وكتب التفسير، وكتب السيرة، لكن البحث في هذا الصنف من الكتب لا يكون مقصوداً لذاته، مع أن ذلك لا ينقص من أهمية ما كتبه علماؤنا في هذه المصادر.

وإذا أجال الباحث نظره في الكتب المفردة، فإنه يلاحظ أنها تتميّز بأشياء، منها:

- كثرة المباحث وتنوعها، ففيها مباحث في علم الكلام، وفيها مباحث في علم الرواية، وفيها مباحث من علوم اللغة والبلاغة.
- تداخل المباحث وعدم ترتيبها وفقاً للموضوعات، والمقصود من ذلك أنَّ العلماء عندما يبحثون المسألة في غالب الأحوال يتقلبون في الباب الواحد وفي الفكرة الواحدة بين موضوع في الاعتقاد، وموضوع في اللغة، وموضوع في الشعر وتفسيره، ويدرجون في ضمن ذلك مناقشات وآراء خاصة أيضاً ينفردون بها، مما يفرض على الباحث أن يستنبط أصول بحثهم، مما هو مسكوت عليه عندهم لحضوره متفرّقاً في أبواب الاعتقاد.

---

(١) أبو الحسن الرماني (٢٩٦-٣٨٤ هـ)، علي بن عيسى بن علي بن عبدالله، معتزلي مفسر، من كبار النحاة، مولده ووفاته ببغداد، له نحو مئة مصنف. انظر: الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ٨م، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت، أيار ٢٠٠٢م: ج٤، ص٣١٧.

(٢) أبو سليمان الخطابي البستي (٣١٩-٣٨٨ هـ)، حمد بن محمد بن إبراهيم، فقيه محدث، له معالم السنن، وبيان إعجاز القرآن، توفي في بست. انظر: الزركلي، **الأعلام**: ج٢، ص٢٧٣.

وأمّا كتب الكلام وعلوم القرآن الكريم؛ فيلاحظ أنَّ مادة إعجاز القرآن الكريم فيها ليست كبيرة بالمقايسة إلى الكتب المفردة، وقد يكون السبب في ذلك أنَّ كثيراً من المسائل المبحوثة في الكتب المفردة قد حسمت وقضي أمرها.

هذا بخصوص تلك المصادر، لكن بعض المعاصرين لم يجد فيما كتبه السابقون مقنعاً، حيث أراد بعض الباحثين وضع علم جديد لإعجاز القرآن[١]، واستبداله بالقديم من مباحث الإعجاز وعلم البلاغة معاً[٢]، وأراد آخرون وضع علم جديد للبلاغة والبيان[٣].

وسأرتب هذا الفصل على مبحثين:

- أوّلهما في أصول البحث في قضية إعجاز القرآن الكريم، وهو مبحث كلامي صِرف، تتقرر فيه اعتقادات الإسلام بخصوص ما تنبني عليه المعجزة والإعجاز القرآني.
- وثانيهما في دليل إعجاز القرآن الكريم ودلالته.

وقد سلكت في كتابة هذا الفصل في مبحثيه مسلك التحليل والشرح لما كتبه المتقدِّمون، مع تصحيح ما يثبت بالبرهان خطؤه من كلامهم، ونقد ما كتبه المعاصرون، والردِّ على الاتجاهات التي تخالف الإسلام.

---

(١) كالأستاذ محمود شاكر، انظر: شاكر، محمود محمد، **مداخل إعجاز القرآن**، ط١، مطبعة المدني، القاهرة، ٢٠٠٢م، ١٤٢٣هـ: ص١٠.

(٢) كالأستاذ محمود شاكر، انظر: المصدر نفسه: ص١٠. وانظر في تفصيل "علمِ بلاغةٍ مُستحدثٍ" عنده التصديرَ الذي كتبه لكتاب الشيخ محمد عبدالخالق عضيمة (دراسات لأسلوب القرآن الكريم)، الموجود في مقالاته: شاكر، محمود محمد، **جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر**، ط٢، ٢م، (جمعها وقرأها وقدم لها عادل سليمان جمال)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٣م: ج٢، ص١٢٢٦.

(٣) كالأستاذ طه عبد الرحمن، حيث يريد أن يؤسس لـ"علم بيان جديد" في ضمن "إنشاء تراث جديد" بدل "لوك أحكام عن تراث قديم"، انظر في ذلك: عبد الرحمن، طه، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٨م: المقدمة ص٢٠، والخاتمة ص٤٠٥.

## المبحث الأول

## أصول البحث في قضية إعجاز القرآن الكريم

المعجزةُ هي دليلُ صِدْق المبعوث من ربِّ العالمين في دعواه أنه مبعوث، وأن من بعث إليهم من الناس مكلَّفون، ولذلك فإنَّ المعجزة مع كونها متأخرة في الكتب الكلامية عن مباحث إثبات حدوث العالم والصفات الإلهية وغيرها من المباحث، هي أول ما يصادف المكلفين من شؤون ما به تكليفهم من الله تعالى.

ويمكن تلخيص مقام المعجزة المذكور بأنها هي باب النبوَّة والتكليفِ معاً، فلولا المعجزة المصدِّقة للنبيِّ ما ثبت للناس أن النبيَّ نبيّ، ولا كان المكلَّف مكلفاً. ومن أجل ذلك، كان مبحث المعجزة، ومبحث إعجاز القرآن الكريم خصوصاً، من مباحث الاعتقاد في المرتبة الأولى.

والمتأمِّل في معنى المعجزة يجد أنها مرتبطة ببابين كبيرين من أبواب العقائد، الباب الأول منها هو الإلهيات؛ باعتبار أن المعجزة هي فعل من أفعال الله تعالى، والباب الثاني هو باب النبوات؛ باعتبار أنَّ المعجزة هي باب النبوَّة.

وبناءً على هذا الترتيب؛ جعلتُ مبحث (أصول البحث في قضية الإعجاز) على ثلاثة مطالب:

أوَّلها: في التعريف بمفردات بحث إعجاز القرآن، كمقدمة طبيعية قبل الكلام على أصول ذلك البحث.

وثانيها: في أصول البحث مما هو من قبيل العقائد المتعلِّقة بذات الله تعالى وصفاته.

وثالثها: في أصول البحث مما هو من قبيل العقائد المتعلقة بذوات الأنبياء عليهم السّلام وصفاتهم.

## المطلب الأول
## مفردات البحث في قضية إعجاز القرآن

### أولاً: مادة عجز (المعجزة والإعجاز)

- **في اللغة:**

قال ابن فارس: "(عجز) العين والجيم والزاء أصلانِ صحيحان، يدلُّ أحدُهما على الضَّعف، والآخر على مؤخَّر الشيء. فالأول عَجِزَ عن الشيء يعجز عَجْزاً، فهو عاجزٌ، أي ضَعيف. وقولهم إنّ العجزَ نقيضُ الحَزْم فمن هذا، لأنه يَضْعُف رأيُه. ويقولون: المرء يَعْجِز لا مَحَالة. ويقال: أعجزَني فلانٌ، إذا عَجِزْت عن طلبه وإدراكه"(١).

وقال الزمخشري: "وطلبتُــه فأعجز وعاجز إذا سَبَق فلم يُدرَك"(٢). وقال ابن منظور: "والمَعْجِزَةُ بفتح الجيم وكسرها مفعلة من العَجْز: عدم القدرة. وفي الحديث كلُّ شيءٍ بِقَدَرٍ حتى العَجْزُ والكَيْسُ"(٣).

فالمعجزة والإعجاز في اللغة يرجعان إلى أصل العجز، وهو عدم القدرة والضعف، كما ذكر ابن منظور وابن فارس، لكن الراغب يرى أنها راجعة إلى معنى التأخّر، قال: "والعَجْزُ أصلُهُ التَّأَخُّرُ عن الشيء، وحصوله عند عَجُزِ الأمرِ، أي: مؤخّره...، وصار في التّعارف اسماً للقصور عن فعل الشيء، وهو ضدّ القدرة"(٤)، وما يراه الراغب لا معارضة فيه لما سبق، إذ إن التأخر عن إدراك الشيء هو بمعنى الضعف عنه، وعدم القدرة عليه. وأما ما زعمه الراغب من أن دلالة العجز على القصور عن فعل الشيء إنما كان من باب ما صير إليه بالتعارف؛ فمعارض بما ذكره ابن فارس وابن منظور وغيرهما من أصحاب المعاجم من أن العجز في الأصل اللغوي يدل على الضعف.

وأما لفظ (المعجزة) و(الإعجاز) في اللغة، فهي مندرجة تحت أصل (العجز)، وأما وجه ذلك

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة:** ج٤، ص٢٣٢.

(٢) الزمخشري، **أساس البلاغة:** ص٤٠٩.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب:** ج٥، ص٣٦٩.

(٤) الرَّاغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد بن المفضّل (توفّي في حدود ٤٢٥ هــ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، ط٣، (تحقيق صفوان عدنان داوودي)، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ٢٠٠٢م: مادة (عجز)، ص٥٤٧.

الاندراج اللغوي وملابساته؛ فقد لخصه كثير من العلماء المتأخرين والمتقدمين[١]، ومنهم المحقق التفتازاني، حيث قال: "المعجزة مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز، استعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسما له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وقيل للمبالغة كما في العلامة"[٢]. ونقل ذلك الفاضل السيالكوتي في حواشي المواقف[٣].

وبحسب ما مرَّ، يتبين أنَّ العجز بمعنى الضعف، والمعجزة بمعنى ما يثبت به العجز من باب المجاز لا من باب الحقيقة، أي إن مسبب الإعجاز هو الله تعالى، ولكن المعجزة سميت بذلك من باب المجاز لأنها السبب في الإعجاز.

- **في الاصطلاح:**

قال الباقلاني الأشعري في كتاب البيان محقِّقاً حقيقة الإعجاز التي تثبت بها النبوة، ونافياً صحّة ما توهمه بعض الناس: "وليس معنى وصفه بأنه معجز ما يظنه كثير من الناس من أهل الحقِّ وغيرهم من المخالفين، وهو أنه ما يعجز عنه الخلق، وإن كان أصل وصفه في اللغة بأنه معجز مأخوذاً من عجز الخلق عنه، ولكن هذا وإن كان موضوع اللغة، فإنَّ المراد بهذا الإطلاق أنه مما لا يدخل تحت قدر العباد، لامتناع كونه مقدوراً لهم، واستحالة وقوعه منهم، لا لعجزهم عنه ومنعهم منه"[٤].

---

(١) انظر في قضية التوسع اللغوي في ألفاظ الإعجاز والمعجزة: الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ط٣، (تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبدالحميد)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٢م: ص٣٠٧-٣٠٨. وانظر: الآمدي، **أبكار الأفكار**: ج٤، ص١٧. وانظر في شرح كلام الجويني في الإرشاد مما يتعلق بقضية التوسع اللغوي: المقترَح، تقي الدين أبو العز مظفر بن عبدالله (ت ٦١٢ هـ)، **شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية**، ط١، (اعتنى به نزار حمادي) منشورات مكتبة السنة، هولندا، ٢٠٠٩م: ص١٢٨-١٢٩.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين**، ط١، دار مداد، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ، مصورة عن الطبعة العثمانية القديمة (مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة بالأستانة، سنة ١٣٠٥هـ): ج٢، ص١٧٥-١٧٦.

(٣) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ط١، ٤م، (ضبطه وصححه محمود بن عمر الدمياطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م: ج٨، ص٢٤٦، بتصرف قليل.

(٤) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري (ت ٤٠٣هـ)، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، (نشره الأب رتشرد مكارثي اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م: ص٨-٩، ١١-١٣، ٦١ وما بعدها.

فيفهم من تنبيه الباقلانيّ أنَّ ما يُعجز البشر بحسب اللغة هو كل ما لا يقدرون عليه، سواء كان مما يمكن أن يقدروا عليه أم لا، وأما المعجزة في الاصطلاح، أيْ ما يثبت به صدق النبي والرسول، فهي ما لا يقدر عليه البشر، لكونه مستحيل الوقوع منهم أصلاً.

وليس الباقلاني هو أول من تعرض لهذه التدقيقات، بل ذكرها الحافظ ابن فورك رحمه الله عن أبي الحسن الأشعري نفسه، حيث كان يقول: "المعجزاتُ هي الأمور التي تحدث ناقضةً للعادة المتقدِّمة عند دعوى الرسول الرسالة"[١].

ولأجل هذا التدقيق من الإمام الباقلاني ومن سبقه، كان التعريف المعتمد للمعجزة عند المحققين من أهل السنة ما ذُكر فيه قيد خرق العادة، وقد عرف الباقلاني المعجزة بهذا القيد في كتاب الإنصاف، حيث قال: "المعجزات هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة، المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك"[٢]، وكذلك عرفها عبد القاهر البغدادي، حيث قال: "حقيقة المعجزة على طريقة المتكلمين ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله"[٣]، وكذلك السعد في المقاصد، حيث قال: "والمعجزة في العرف أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة"[٤]، وعرفها الجرجاني بأنها "أمرٌ خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قُصد به إظهار صِدق من ادّعى أنه رسول من الله"[٥]، وقريب منه ما في دستور العلماء[٦].

نعم، لبعض أئمة أهل السنة تعريفات أخرى للمعجزة، كتعريف الآمدي، حيث قال في الوفاء بحقيقة المعجزة: "إنها عبارة عن كل ما قصد به إظهار صدق المدعي للرِّسالة عن الله تعالى"[٧]، تعالى"[٧]، وكذلك تعريف العضد الإيجيّ في المواقف[١]، لكن هذه التعريفات الأخرى لا تعارض

---

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري:** ص١٨٢، وانظر ما بعدها.

(٢) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري (ت ٤٠٣هـ)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط٣، (تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣م: ص٦١.

(٣) البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ)، **أصول الدين**، نشرة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، إستانبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨م: ص١٧٠.

(٤) التفتازاني، **شرح مقاصد الطالبين:** ج٢، ص١٧٦.

(٥) الجرجاني، التعريفات: ص١٩٥.

(٦) الأحمد نكري، **دستور العلماء:** ج٣، ص٢٠٢.

(٧) الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت ٦٣١ هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط٣، ٥م، (تحقيق أ. د. أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩م: ج٤، ص١٧.

تعارض الأولى، بل تعدُّ الأولى تحقيقات لها.

ومما يلتحق بالمعنى الاصطلاحي ما سمّاه العلماء شرائط المعجزة، وهي متضمنة في التعريفات الاصطلاحية، وهي[٢]:

- أن تكون المعجزة فعلاً لله تعالى، أو ما يقوم مقامه.
- أن تكون المعجزة خارقاً للعادة.
- أن يتعذر معارضة المعجزة.
- أن تكون المعجزة ظاهرة على يد مدعي النبوة.
- أن تكون المعجزة مقرونة بالتحدي.

ومهما يكن من أمر في شأن شروط المعجزة، فإنها دائرة على معنى ما يحصل به العلم القاطع بثبوت صدق من يدعي النبوة، كما نبَّه عليه تقيّ الدين المقترح في كتابه شرح العقيدة البرهانية، حيث قال: "وعلى الجملة؛ فالضابط لكل ما يُدَّعى هو حصول العلم الضروري بصدق المدعي عند وقوع ما يدعيه موافقاً لدعواه، فهذا هو الشرط الذي لا يختل أبداً"[٣]، ومن هذه الجملة التي ذكرها المقترح، قال الدواني وغيره إنه يكتفى في شرط مقارنة المعجزة للتحدي بقرائن الأحوال عن صرائح الأقوال[٤].

**ثانياً: التحدي والمعارضة**

قال الفراهيدي في كتابه العين: "يقال: فلان يَتَحَدّى فلاناً، أي يُبَاريه وينازعُهُ الغلبة، يقول أنا

---

(١) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار (ت ٧٥٦ هـ)، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت: ص٣٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ص٣٣٩-٣٤٠. وانظر كذلك: المقترَح، **شرح العقيدة البرهانية**: ص١٢٩-١٣٠. وانظر: الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي (ت ٩٠٨هـ)، **شرح العقائد العضديَّة ومعه حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح الدوّاني**، المطبعة العثمانية (در سعادت)، ١٣١٦هـ: ج٢، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٣) المقترَح، **شرح العقيدة البرهانية**: ص١٣٠.

(٤) انظر: الدواني، **شرح العقائد العضديَّة**: ج٢، ص٢٧٧، وانظر أيضاً في الاكتفاء بقرينة الحال عن صريح المقال في شرط التحدي: صبري، مصطفى التوقادي (ت ١٩٥٤م)، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون**، دار السلام، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦م: ص١٠٦-١٠٧ (الحاشية)، وانظر: الأرموي، صفيّ الدين محمد بن عبدالرحيم بن محمد الهنديّ (ت ٧١٥هـ)، **الرِّسالة التسعينيّة في الأصول الدينية**، ط١، (تحقيق وتعليق عبد النصير أحمد الشافعي المليباري)، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٩م: ص٢١٩ (حاشية المحقق).

حُدَيّاك بهذا الأمر، أي ابرزْ لي وجارِني"[١].

وقال الجرجاني في معنى المعارضة: "لغةً هي: المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحاً هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم"[٢].

ويظهر أنَّ المعنيين اللغويين متّصلان، وهذا ما يتجلّى في المعنى الاصطلاحي للفظ التحدّي، قال صاحب دستور العلماء: "التحدي: طلب المعارضة على شاهد دعواه"[٣]. ووجه الاتصال هو أنَّ مفهوم المعارضة داخل في مفهوم التحدّي، أي إنَّ التحدي هو الدعوة إلى المعارضة لإثبات الحجة على الخصم.

**رأي الأستاذ محمود شاكر في ألفاظ المعجزة والإعجاز والتحدي**

ذكر الأستاذ محمود شاكر أنَّ التحدي له معنيان؛ الأول منهما حقيقة، والثاني مجازٌ لا يدري كيف كان ولا متى كان، هذا ما ذكره، وأنا ألخّص كلامه بتقرير مفهوم كل من المعنيين عنده، ثم مقارنته بالمعنى اللغوي الذي ساقه مما هو موجود في لسان العرب وتاج العروس[٤].

أما التحدِّي بالمفهوم الأول عنده (الحقيقة)، فهو: أن يكون من المتحدَّى فعل يقوم المتحدي بفعلٍ غيره، معارضاً له، وطالباً من الخصم الظهور عليه في ذلك الفعل، مع علمه بإمكان أن يقدر الخصم على معارضته.

وأمّا بالمفهوم الثاني (المجاز)، فهو أن يكون المتحدي هو البادئ بفعلٍ يريد من الخصم أن يعارضه به، مع علمه بأنه خارج عن قدرته.

وخلاصة ما أراه أنَّ المعنيين كليهما (الحقيقة والمجاز عند شاكر) ليسا مذكورين في المعاجم، وأنَّ كلام اللغويين الذي ساقه الأستاذ لم يذكر شيئاً سوى المبارزة والمغالبة والتعمّد على معنى التحري، وأما القيدان اللذان ذكرهما فلم يردا ألبتة، أعني قيد البدء في الفعل، وقيد إمكان إتيان المتحدَّى بالفعل، ومن المعلوم أن قيود المعاني أوضاع، فلا تؤخذ إلا من الواضع.

ومما نقله الأستاذ محمود شاكر عن المعاجم مما ينقض كلامه وتأويله، ما جاء في لسان العرب وفي عين الفراهيدي من قبله مما نقلت عنه: "يقول أنا حدياك بهذا الأمر، أي ابرز لي

---

(١) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، **كتاب العين**، ٨م، (تحقيق د.محمد مهدي المخزومي، ود.إبراهيم السامرائي)، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٠م: باب الحاء والدال والواو (حدو)، ج٣، ص٢٧٩.

(٢) الجرجاني، **كتاب التعريفات**: ص١٩٥.

(٣) الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج١، ص١٩٠.

(٤) انظر: شاكر، مداخل إعجاز القرآن: ص١٩-٢٠.

وجارني فيه"؟ وهذا داخل فيما جعله الأستاذ مجازاً ومولداً ومحدثاً، إذْ إنَّ المتحدي قد بدأ هنا بفعل يريد أن يظهر به غلبته.

ومما قد يبعد رأي الأستاذ محمود شاكر عن الصحة، وهو قول الزمخشري في أساس البلاغة إنَّ التحدي بمعنى المعارضة هو من المجاز، وأما حقيقة الحداء فهي الغناء، قال: "حدا الإبل حدواً، وهو حادي الإبل، وهم حداتها، وحدا بها حداء إذا غنى لها، وما أملح حداءه، وبينهم أحدية يحدون بها، أي أغنية... ومن المجاز: تحدى أقرانه إذا باراهم ونازعهم الغلبة، وتحدى رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بالقرآن، وتحدى صاحبه القراءة والصراع، لينظر أيهما أقرأ وأصرع، وأصله في الحداء، يتبارى فيه الحاديان ويتعارضان، فيتحدى كل واحد منهما صاحبه، أي يطلب حداءه، كما تقول توفاه بمعنى استوفاه. وأنا حدياك أيْ معارضك"(١).

وتكمن أهمية نقد الأستاذ فيما ذهب إليه من معان في أن بعض الحداثيين قد يستند إلى ما يوهمه هذا الرأي من وجوب كون المتحدَّى قادراً على الإتيان بما تُحدِّي به ليصحّ وضع التحدي، وقد سمى حسن حنفي هذا الشرط بتكافؤ الفرص، وسيأتي نقد ذلك في المبحث الخاص بنقد مقولته في إعجاز القرآن.

**ثالثاً: القرآن الكريم**

علماء الشريعة يطلقون القرآن بإزاء معنيين؛ فعلماء الكلام مثلاً يطلقونه بإزاء صفة من صفات الله تعالى التي ليست بلفظ، وعلماء أصول الفقه والفقه يطلقونه بإزاء اللفظ الذي هو النظم الكريم.

ومعنى القرآن الكريم الذي هو من مفردات بحث إعجاز القرآن الكريم هو المعنى الثاني دون الأول، أعني أن القرآن الكريم يطلق في هذا البحث بمعنى النظم المؤلف من ألفاظ القرآن الكريم.

وتبعاً لهذا الإطلاق، كان المعنى المراد من (القرآن) عند البلاغيين واللغويين هو النظم، فالذي يتكلم عبدالقاهر على دلائل إعجازه وأسرار بلاغته هو النظم المؤلف من الألفاظ القرآنية الكريمة، وهو عينه الذي يتكلم عليه القاضي الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وغيرهم من المصنفين في إعجاز القرآن الكريم.

وفي هذا يقول الباقلاني: "قد ذكر العلماء أنَّ الأصل في هذا هو أن يعلم أنَّ القرآن الذي هو

---

(١) الزمخشري، **أساس البلاغة**: ص١١٧، باختصار.

متلوّ محفوظ مرسوم في المصاحف هو الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم"[١].

ويقول أيضاً: "إن قال قائل: بينوا لنا ما الذي وقع التحدي إليه؟ أهو الحروف المنظومة أو الكلام القائم بالذات؟ أو غير ذلك؟ قيل: الذي تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن، منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطّردة كاطّرادها، ولم يتحدهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له"[٢].

بل إنَّ معجزة نظم القرآن الكريم منفصلة تماماً عن الكلام القديم، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: "فأما من جعله معجزاً من حيث هو حكاية للكلام القديم أو عبارة عنه أو لأنه في نفسه قديم، فمما لا يذكر في هذا الباب"[٣].

ومن قبله بيَّن الباقلاني ذلك، قال: "فإن قيل: فهل تزعمون أنه معجز لأنه حكاية لكلام القديم سبحانه، أو لأنه عبارة عنه، أو لأنه قديم في نفسه، قيل: لسنا نقول بأنَّ الحروف قديمة، فكيف يصحّ التركيب على الفاسد، ولا نقول أيضاً إنَّ وجه الإعجاز في نظم القرآن من أجل أنه حكاية عن كلام الله، لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة الإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النظم والتأليف"[٤].

وقد ذكر الباقلاني أنَّ أكثر مذاهب الناس على ذلك، وأنَّ الاستدلال لذلك خارج عن موضوع كتابه[٥]. وهذا الكلام من القاضيين يبين تماماً أنَّ القرآن الموصوف بالإعجاز هو النظم المؤلف من الكلمات القرآنية الكريمة.

ومما يؤكد ذلك ويزيده وضوحاً أنَّ العلماء اتفقوا على أنَّ القرآن الكريم معجز ببلاغته وبيانه، والبلاغة والبيان -كما هو بيِّـن- من عوارض الألفاظ المنظومة، وليست هي الكلام القديم قطعاً، لأنه ليس حرفاً أو صوتاً، إذ هي حادثة بعد أنْ لم تكن.

---

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، **إعجاز القرآن**، ط٥، (تحقيق السيد أحمد صقر)، دار المعارف، القاهرة: ص٢١.

(٢) الباقلاني، **إعجاز القرآن**: ص٢٦٠.

(٣) عبدالجبار، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، المجلد السادس عشر، **إعجاز القرآن**، ط١، (تحقيق أمين الخولي)، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠م: ص٣١٨.

(٤) الباقلاني، **إعجاز القرآن**: ص٤٧.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ص٢٦٠- ٢٦١.

## المطلب الثاني
## الأصول في باب الإلهيات

العلاقة بين المعجزة ومباحث الإلهيات تعتبر من جانب المعجزة بأنها فرع على مباحث الإلهيات، ومن جانب الإلهيات بأنها أصل للمعجزات.

وتتضح حقيقة العلاقة بين المعجزة والإلهيات من خلال تعريفات المعجزة، ومنها تعريف الباقلاني، حيث قال: "المعجزات هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة، المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك"(١).

وبملاحظة هذا التعريف الجامع لمعاني تعريفات المعجزة التي سبق ذكرها، فإنَّ حقيقة ارتباط المعجزة بباب الإلهيات تظهر في أمور تلتحق بمباحث الصفات الإلهية، وهي صفات الوجود والعلم والإرادة والقدرة، من حيث هي صفات أزلية لله تعالى ثابتة على وجه الكمال اللائق به سبحانه.

وقبل الخوض في تفاصيل الصفات الإلهية المذكورة، ينبغي التنبُّـه أنَّ سائر الصفات الإلهية لها علاقة بالمعجزة، فإنَّ المعجزة من حيث هي فعل لفاعل لا تصدر مثلاً إلا عن ذاتٍ حيٍّ له صفة الحياة، وبالجملة لا تصدر المعجزة إلا عن ذاتٍ كامل الصفات منزه عن صفات المحدثات، لكنَّ بعض الصفات أظهر تعلقاً بالمعجزة من بعض آخر، واختياري للصفات المذكورة هو بملاحظة أظهريَّة ذلك التعلق.

**أولاً: وجود الله تعالى**

**معنى الوجود**

يعتبر مبحث الوجود من أكثر المباحث أهمية عند المشتغلين بالمطالب الإلهية العالية، سواء كانوا من المتكلمين أم من الفلاسفة، وسواء نفوه أم أثبتوه، ومن البديهي جداً أن يكون لكل فريق من المثبتين أقوال معينة في تفسير مفهوم الوجود.

أمّا مفهوم الوجود فهو بديهي(٢)، والاختلاف الواقع بين الناس في تصويره لا يعود على تلك البداهة بالنقض، بل يؤكد أنَّ الأهواء قد تغتال الناس، وتحرفهم عن طريق الصواب.

---

(١) الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به:** ص٦١.

(٢) دعوى البداهة لا يستدل عليها، ولا يقلَّد فيها، وإنما يعرفها الناظر من نفسه، فلذلك لم أنسب هذه الدعوى إلى مصدر معين، مع كثرة ذكرها في كتب المتكلمين والفلاسفة.

وفي مفهوم الوجود، قال ابن فورك تقريراً لمذهب الأشعري: "وأما وصفه بأنه موجود فذلك على وجهين، أحدهما: أن يرجع إلى وجود الواجد له، وهو علمه به، وذلك يجري مجرى "معلوم" حينئذٍ، والثاني أنْ يراد به الثبوت والكون الذي هو نقيض الانتفاء والفقد"[١]. وقال التفتازاني في تعريف الوجود: "يعرف الوجود تعريفاً لفظياً بمثل الكون والثبوت والتحقق والشيئية"[٢].

المذهب المشهور عند أهل السنة أن الوجود وصف نفسي، أي إنَّ وصف الله تعالى بالوجود يدل على نفس ذات الله تعالى وتقدس، دون أن يدل على شيء زائد على ذلك، ويعبر عن هذا المذهب بقولهم: "الوجود عين الموجود"، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى[٣].

ولا يقل شهرة عن هذا المذهب ما اختاره الإمام الرازي من أنَّ الوجود صفة زائدة على ذات الموجود[٤]، واختاره كثير من المحققين، منهم السعد التفتازاني، حيث قال بزيادة الوجود على ماهية الموجود[٥].

والمذهبان المشهوران عند أهل السنة يجتمعان في إثبات الوجود الإلهي، وإفراد ذات واجب الوجود عن سائر الذوات المحدثة، وهما كذلك لا يتعارضان بل يتناول كل منهما الوجود من جانب، فالمذهب الأول يتناول الوجود على أنه هل له حقيقة في الخارج تغاير الموجود؟ والثاني يتناوله على أنه هل له حقيقة في الذهن تغاير الموجود؟ والجواب على السؤالين عند أهل السنة متفق عليه، لكن المختلف فيه جهة النظر.

وقالت الفلاسفة إن وجود الواجب غير وجود الممكن، لا على أنَّ "الوجود عين الموجود"، كما قال الأشاعرة على المذهب الأول، بل على أن "حقيقة الواجب وجود خاص قائم بنفسه مقيم

---

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**: ص٤٣.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج١، ص٥٥.

(٣) انظر في تحقيق هذا المذهب المشهور: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، **حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها**، ط١، (ضبط وتصحيح عباللطيف عبدالرحمن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م: ص٩٧-٩٩. وانظر: الصاوي، أحمد بن محمد المالكي (ت ١٢٤١هـ)، **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، ط٥، (تحقيق الدكتور عبدالفتاح البزم)، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ٢٠٠٧م: ص١٤٣.

(٤) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ)، **الأربعين في أصول الدين**، ط١، (تحقيق أحمد السقا)، دار الجيل، القاهرة، ٢٠٠٤م: ص٩٩.

(٥) التفتازاني، **تهذيب المنطق والكلام**: ص١٨.

لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته"[١].

وقالت جماعة وحدة الوجود إنه ليس ثمَّة غير وجود واحد، وهو الوجود المطلق، وجعلوا ذلك الوجود المطلق عن كلِّ قيد واعتبار حقيقة الواجب، فالموجود الواجب هو الوجود المطلق عينه، وسائر الموجودات ليس لها وجود، بل هي موجودة بما تنسب إلى ذلك الوجود المطلق الواجب[٢].

**برهان ثبوت وجود الله تعالى هو حدوث العالم[٣]**

مذاهبُ الإلحاد تنفي وجودَ الله تعالى، بل تنفي وجودَ الصانع مطلقاً، وتردُّ وجود الأشياء إلى الصدفة أو الطبيعة أو غير ذلك، وقد لا يشتغل الملحدون بمبحث إثبات الصانع من أصله، لا نفياً ولا إثباتاً، بناء على تحكُّم محضٍ.

وأما مثبتو وجود الله من متكلمي أهل السنة، فعمدتهم في الاستدلال على ما أثبتوا الدليل المشهور عندهم بـــ"دليل حدوث العالم"، وهم وإنْ تعدَّدت أدلتهم وطرائقهم، إلا أنهم لا يعولون في الإثبات على دليلٍ تعويلَهم على دليل حدوث العالم.

ودلالة حدوث العالم، أي ما سوى الله تعالى، على ثبوت الصانع وإثبات العلم به، يقع على مرتبتين؛ الأولى: في البرهان على أنَّ العالم حادث، والثانية: في البرهان على أنَّ الحادث يحتاج إلى الصانع جلَّ جلاله، وأنَّ العلم به ثابت.

أمّا المرتبة الأولى من الاستدلال، وهي إثبات حدوث العالم، أيْ كونه موجوداً بعد أنْ لم يكن، فتقع على صورة قياس منطقي من الشكل الأول، وهذه الصورة القياسية المنطقية تقع في سدة البراهين الصحيحة المثبتة، كما ذكر علماء المنطق، والمقدمة الصغرى في هذا القياس هي أن العالم متغير ودليلها المشاهدة في المشاهد، ويحمل حملاً قطعياً حكم التغير في المشاهد على

---

(١) المصدر نفسه: ص١٨.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج١، ص٧٣.

(٣) كل كتب الكلام على طريقة أهل السنة تذكر دليل حدوث العالم، وتقرير هذا الدليل موجود بالتفصيل في كتاب الإرشاد للجويني، انظر: الجويني، **الإرشاد**: ص١٧، وما بعدها. وتقرير طريقة الجويني معتمد في كتب الأشاعرة المتأخرين ككتب السنوسي وشارحيه وحواشيهم.

وهناك خلاف كبير بين الفلاسفة والمتكلمين حول هذا الدليل، انظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**: ص٨٨-١٢٥. وانظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ١٩٦٦م: ص١٥ وما بعدها. ومن المعاصرين شيخ الإسلام مصطفى صبري، انظر: صبري، مصطفى التوقادي (ت ١٩٥٤م)، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج٢، ابتداء من ص١٦٥.

الغائب في الغائب بجامع تجانسهما، والكبرى أنَّ المتغير حادث، وهي بدهية، فإنَّ الذي تطرأ عليه التغيرات لا يكون قديماً، فيكون حادثاً، ونتيجة القياس أنَّ العالم حادث، فتثبت المرتبة الأولى من الاستدلال على وجه الضرورة.

وأما المرتبة الثانية من الاستدلال، وهي إثبات أنَّ الحادث يحتاج إلى الصانع جلَّ جلاله، فتقع كالمرتبة الأولى على صورة قياس منطقي من الشكل الأول، والمقدمة الصغرى فيه هي نتيجة المرتبة الأولى، وهي قولنا: العالم حادث، وقد مرَّ الدليل عليها وأنها ضرورية، والمقدمة الكبرى هي قولنا: الحادث محتاج إلى الصانع، ودليلها أن الحادث جائز الوجود والعدم على قدم التساوي، ورجحان حالة الوجود على حالة العدم هي لفعل فاعل، وتخصيص مخصص، واختيار مختار، هو الصانع تعالى جده، وتبارك اسمه، فينتج من المقدمتين أن العالم محتاج إلى الصانع، وليس هو إلا الله تعالى.

فالثابت بالدليل المسمى بدليل "حدوث العالم" أنَّ ثبوت الصانع على الوجه المخصوص والعلم بذلك متحقِّق، وأنَّ إنكاره خلاف للبرهان، ونكران للمشاهدة والعيان.

**العلاقة بين وجود الله تعالى والمعجزة**

المعجزة باعتبار كونها من عالم المخلوقات لا مدخليَّـة لها ألبتة في ثبوت وجود الله تعالى، لما سبق من وجوبه وقدمه وغناه عن خلقه كلهم، كيف ولو كان لها مدخلية في ذلك الثبوت لكان ثبوتاً ناقصاً محتاجاً.

إذا تقرَّر هذا الانفكاك بين المعجزة والوجود الإلهي، فلا بدَّ من ملاحظة ارتباط لا يقلُّ في وثاقته عن وثاقة الانفكاك المذكور، ويتجلَّى ذلك الارتباط في أمرين:

الأول: أنَّ المعجزة دالّـة على وجود الله تعالى من جهة أنّها حادثة من الحادثات التي يشملها دليل الحدوث السابق.

الثاني: أنَّ المعجزة هي باب العلم به سبحانه وتعالى.

فخلاصة الكلام في العلاقة بين وجود الله والمعجزة هي أنَّ وجود الله له معنيان، كما مرَّ نقله عن ابن فورك عن الأشعريّ، رحمهما الله تعالى، قال: "وأما وصفه بأنه موجود فذلك على وجهين، أحدهما: أن يرجع إلى وجود الواجد له، وهو علمه به، وذلك يجري مجرى "معلوم" حينئذٍ، والثاني أنْ يراد به الثبوت والكون الذي هو نقيض الانتفاء والفقد"[١]، فإن كان وجود الله بمعنى العلم به فبينهما ارتباط ، وإن كان وجود الله بمعنى الثبوت والكون فليس بينهما أدنى

---

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**: ص٤٣.

ارتباط. فالمعجزة لها علاقة بإثبات وجود الله تعالى، ولا علاقة لها بثبوت وجود الله تعالى.

**ثانياً: علم الله تعالى**

**معنى العلم**

اختلف أهل السنة في تحديد العلم بين إمكان تحديده وعدم إمكان ذلك، فقال الغزالي والرازي إنَّ العلم لا يحدُّ لعسره، وقيل لأنه ضروري، وقال آخرون يحد، واختلفوا في حده على وجوه(١)، منها حدُّ إمام الحرمين: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به"(٢).

والعلم ينقسم إلى قسمين، بحسب المتصف به، إلى قديم وحادث، قال إمام الحرمين: "وهو ينقسم إلى القديم والحادث"(٣)، فالعلم القديم هو صفة الله تعالى القائم بذاته سبحانه، والعلم الحادث هو علم غير الله تعالى.

وعرف الإمام البيجوري صفة العلم الإلهي بقوله: "صفة أزلية متعلِّقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي به، من غير سبق خفاء"(٤).

وغير أهل السنة من الفرق عرَّفت العلم بما يناسب مذاهبها في الاعتقادات، فذهبت الفلاسفة تبعاً لصدور العالم عن الله تعالى بالإيجاب إلى أن "العلم هو حصول صورة الشيء في العقل"(٥)، وحقَّقه في دستور العلماء بأن المراد بحصول الصورة هو الصورة الحاصلة(٦)، وقد يعرَّف العلم عند الحكماء بقولهم: "إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول"(٧)، والباطل في هذه التعريفات أنها تجعل العلم في وجوده تابعاً للمعلوم، على معنى تخلفه عنه، مما يقطع بكون الموصوف به على هذا المعنى جاهلاً، والله تعالى منزه عن الجهل.

**برهان ثبوت العلم لله تعالى**

الدليل على ثبوت صفة العلم هو دليل حدوث العالم نفسه، إذ إنَّ صفة العلم واجبة للصانع

---

(١) انظر: الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار (ت ٧٥٦ هـ)، **شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع الحواشي**، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٦هـ: ج١، ص٤٦-٥٢.

(٢) الجويني، **الإرشاد**: ص١٢.

(٣) الجويني، **الإرشاد**: ص١٣.

(٤) البيجوري، إبراهيم بن محمد (ت ١٢٧٧هـ)، **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م: ص٦٨.

(٥) الجرجاني، التعريفات: ص١٣٥.

(٦) الأحمد نكري، **دستور العلماء**: ج٢، ص٢٤٩.

(٧) الجرجاني، التعريفات: ص١٣٥.

الذي أثبته دليل حدوث العالم، فدليلها دليله.

وأما أنه كيف تجب صفة العلم للصانع؟ فالجواب عليه أن الصانع هو الفاعل المريد لما يفعل المختار له، والعلم شرط عقلي من شروط الفعل والاختيار، ومعنى ذلك أنه لا يتصوَّر صدور واختيار عن غير عالم، بله صدور الفعل عنه، وفي ذلك قال البيضاوي: "إنه تعالى عالمٌ، ويدلُّ عليه وجوهٌ: الأول: أنه مختارٌ، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم"[(١)].

**إحاطة علم الله تعالى**

قد اتفق جمهور العقلاء على إثبات صفة العلم لله سبحانه وتعالى، إلا شرذمة أقلون[(٢)]، لكن مذهب أهل السنة يثبت صفة العلم على وجه الإحاطة بكل معلوم، خلافاً لكثير من الفلاسفة.

والدليل على أنَّ صفة العلم ثابتة لله تعالى على وجه الإحاطة، وأن الله تعالى عالم بكلِّ المعلومات ما ذكره الإمام البيضاوي في الطوالع من أنَّ الموجب لعالميته سبحانه هو ذاته، ونسبة ذاته إلى كل المعلومات على السواء، فلما أُوجب كونه عالماً بالبعض أوجب كونه عالماً بالباقي[(٣)].

**العلاقة بين علم الله تعالى والمعجزة**

تتجه العلاقة بين علم الله تعالى والمعجزة من جهتين؛ من جهة المعجزة اتجاه دلالة، ومن جهة العلم اتجاه شرط.

**جهة الدلالة:** المعجزة من حيث هي فعل من أفعال الله تعالى، تعتبر من الحوادث الدالَّـــة على الفاعل العالم، كدلالة حدوث العالم على الصانع المتَّصف بالعلم، وذلك أنَّ الفعل لا يصدر عن فاعله المريد، والعلم من شروط صِحَّة الإرادة، وقد مرَّ النقل عن طوالع البيضاويّ.

**جهة الشرط:** المعجزةُ من حيث يقصد بها تصديق النبيِّ الذي يدعي النبوَّة، لا يتم ما قُصد بها إلا إذا استحال الجهل على الله تعالى، فإنَّ جواز الجهل يطعن في تصديق الله تعالى للنبيِّ بجواز جهل الله تعالى للمعجزة، والذي وقعت على يديه، والوقت الذي حصلت فيه، وما هو من قبيل تفصيلات المعجزة التي يتحدى بها النبي من كُلِّف بدعوتهم، وجهة الشرط هذه من الأدلة القاهرة على كون العلم الإلهي محيطاً بكل المعلومات، أو أنَّ على المخالف أنْ يجوِّز على الله

---

(١) البيضاوي، **طوالع الأنوار**: ص١٨١.

(٢) انظر: السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني (ت بعد سنة ٦٩٠هـــ)، **الصحائف الإلهية**، ط١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م: ص١٤٣. وانظر: الإيجي، **المواقف**: ص٢٨٥.

(٣) البيضاوي، **طوالع الأنوار**: ص١٨٣.

تعالى أن لا يصحَّ له أنْ يأمر وينهى ويبلغ رسالته إلى الناس من طريق أنبيائه ورسله صلوات الله عليهم وسلامه، وهو ما ألزمه الجويني للمعتزلة، وهو ما يتجه على الفلاسفة كذلك لما سبق من أن تعريفهم للعلم مستلزم لوصف الموصوف به بالجهل.

وهذا الشرط ظهر لي بالدليل، وقد استنبطته من كلامٍ لإمام الحرمين رضي الله عنه، حيث وضع فصلاً في الإرشاد تحت عنوان (امتناعُ الكذب على الله تعالى شرطٌ في دلالة المعجزة)[1]. ووجه الاستنباط من ذلك الكلام ما ذكره علماء الكلام من أنَّ متعلقات صفة الكلام هي متعلقات صفة العلم، لكن التعلُّق في الأولى تعلّق دلالة، وفي الثانية تعلّق كشف، فإذا كان امتناع الكذب شرطاً في دلالة المعجزة، فكذلك امتناع الجهل شرط في دلالة المعجزة.

ومن المعلوم أنَّ هذا الشرط يقطع حجة من يجوز الجهل على الله تعالى، ومن هؤلاء القدرية الأوائل الذين نفوا كون الله تعالى عالماً، وكثير من الفلاسفة الذين نفوا علم الله بالجزئيات[2].

**ثالثاً: إرادة الله تعالى وقدرته**

**معنى الإرادة والقدرة**

ذكر القاضي البيضاوي أنَّ الجمهور من المتكلمين من أهل السنة وغيرهم أثبتهما، لكن كل فرقة تقرر معناهما على وفق مذهبها وأصولها.

أما عند أهل السنة، فالقدرة والإرادة اللتان هما صفتان من صفات الله تعالى، يذكران معاً لما بينهما من التلازم، أما "الإرادة فهي صفة أزلية يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلاً من مقابله، والقدرة هي صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كلِّ ممكن وإعدامه على وفق الإرادة"[3].

ومعنى هذين التعريفين أنه ما من حادث من حوادث العالم إلا وهو مراد بإرادة الله تعالى، وإلا وهو مقدور لله تعالى؛ إيجاداً وإعداماً، وتخصيصاً وتشخيصاً، ومن معناه أيضاً أنه لا إرادة تنفذ في العالم إلا على وفق إرادة الله تعالى.

وأما الإرادة والقدرة عند غير أهل السنة، فهما معدودتان من الصفات التي لا حقيقة لها على

---

(١) الجويني، الإرشاد: ص٣٣١ وما بعدها.

(٢) انظر آراء المذاهب في مبحث العلم الإلهيِّ: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد (ت٥٤٨هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (حرَّره وصحَّحه ألفرد جيوم)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: ص٢١٥-٢٣٧.

(٣) السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف (٨٩٥هـ)، **شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد**، ط١، (علق عليه سعيد فودة)، دار الرازي، عمان، الأردن، ٢٠٠٦م: ص٧٣، بتصرف قليل.

مذهبهم، كما حقّقه البياضي، حيث نسب إلى الفلاسفة إنكار كونه تعالى قادراً مختاراً، وقال: "إن الله تعالى عندهم موجبٌ بالذات، أي يجب أن يصدر عنه الفعل"[١]، ولا يخفى ما في ذلك من سلب لحقيقة الإرادة، ورد على المعتزلة بأنهم يخالفون في شمول قدرته تعالى للممكنات[٢].

والحاصل أنَّ صفتي الإرادة والقدرة معتبرتان عند أهل السنة بثلاث جهات ظاهرة، الأولى كونها صفة أزلية قائمة بالذات، خلافاً للمشهور من مذهب الفلاسفة والمعتزلة، والثانية أنها يصحّ من الذات الموصوف بها الفعل والترك، خلافاً للفلاسفة، والثالثة تعلقها بكلِّ الممكنات على وجه الشمول، خلافاً للمعتزلة.

**برهان ثبوت الإرادة والقدرة**

دليل ثبوت الصفتين هو حدوث العالم، الذي استفاد منه أهل السنة إثبات الصانع والعلم به، وكونه موصوفاً بالصفات الواجبة، على النسق الذي مر في إثبات صفة العلم.

أمّا وجْه دلالة حدوث العالم على ثبوت القدرة والإرادة ما ذكره المتكلِّمون من أنَّ عدم الاتّصاف بالصفتين يفضي إلى عدم وجود العالم، وهو موجود، فبطل ما يفضي إلى الباطل، فتحقَّق ثبوتهما، فصار مجرَّد ملاحظة وجود العالم الحادث برهاناً قائماً في إثبات الصفتين لموصوفهما الذي هو الصانع الثابت بحدوث العالم.

**عموم الإرادة وطلاقة القدرة**

تبين من المعنى المذكور لصفة القدرة وصفة الإرادة أنَّ من واجبات القدرة والإرادة أنْ تكونا متعلِّقتين بكلِّ ما يصحُّ أن تتعلَّقا به وهو الممكن، فلا ممكن إلا ويصلح أن تتعلق به القدرة والإرادة، والدليل على ذلك أنَّ تعلق القدرة والإرادة بالممكن إنما هو لأجل إمكان الممكن، وهذا الإمكان وصف لكل ممكن، فوجب على ذلك تعلق الإرادة والقدرة بكلِّ ممكن لاتحاد الممكنات في وصف الإمكان. فالحاصل من ذلك أنَّ القدرة إمّا أنْ يثبتها الناظر في الإلهيات عامَّة التعلق، أو ينفيها، أما إثباتها مع نفي عموم التعلق، فذلك نفي لا إثبات.

**العلاقة بين صفتي الإرادة والقدرة والمعجزة**

عدَّ الإمام البيضاويُّ، وكذلك المتكلِّمون من قبله ومن بعده، صفتي الإرادة والقدرة تحت باب

---

(١) البياضي، كمال الدين أحمد البياضي الحنفي (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، ط١، (حققه يوسف عبد الرزّاق)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٩م: ص١٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ص١٣٤.

(صفات الله تعالى التي يتوقَّــف عليها أفعالُه عزَّ وجلَّ)[١].

وبناءً على ذلك، فإنَّ المعجزة من حيث هي فعل الله تعالى تتوقَّف على اتّصاف الله تعالى بصفة القدرة والإرادة بالاعتبارات المذكورة سابقاً.

أمَّــا على سبيل التفصيل، فإنَّ مدخليَّــة الإرادة التي تعم كلا متعلقاتها في المعجزة، سوى ما ذُكر، تظهر من بعض التعريفات التي ذكرها المتكلِّمون للمعجزة، ففي تعريف السيف الآمديِّ والعضد: "إنها عبارة عن كل ما قُصِدَ به إظهار صِدْقِ المدعي للرِّسالة عن الله تعالى"[٢]، فالقصد إلى تصديق النبيِّ متوقِّف على اتِّصاف الله تعالى بالإرادة، فمن هذا التعريف يظهر أن دلالة المعجزة على نبوة النبي موقوفة على قصد الله تعالى تصديقه بالمعجزة التي يظهرها الله تعالى على يديه الشريفتين.

ولأجل معنى القصد إلى ذلك التصديق، قال إمام الحرمين مبيناً منزلة الإرادة والقصد من دلالة المعجزة: "فإنَّ معنى ما ذكرناه على القصد إلى التصديق، ويعسر على المعتزلة إثبات قصد الله تعالى، فإنهم نفوا إرادة قديمة، ومنعوا كونه مريداً لنفسه، ووضح بما قدمناه بطلان كونه مريداً بإرادة حادثة، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصدٍ إلى تصديقٍ"[٣].

وأمّا فيما يتعلَّق بالعلاقة بين صفة القدرة المطلقة والمعجزة، فيمكن إدراجه مباشرة تحت عنوان "**إمكان خرق العادة**"، الذي عرفت به المعجزة من حيث هي فعل الله تعالى الخارق للعادة.

**إمكان خرق العادة**

قد كَثُر الطَّعن في المعجزة من هذا الباب، فقيل: إمكان المعجزة ممنوع لما تقتضيه طبيعتها من المستحيل الذي لا يقع، وهو خرق العادة، والإخلال بنظام العالم.

ويقال في الجواب على ذلك: برهان حدوث العالم، أي وجوده بعد أن لم يكن، كما أثبت الصانع وما له من واجب الصفات، من الوجود والعلم والقدرة والإرادة، كذلك يثبت –على أقل تقدير– جواز تغيير نظام العالم بقدرة الصانع نفسه سبحانه وتعالى، إن لم نقل إنه يثبت وجوب تغيير نظام العالم.

بلْ يمكن القول إنَّ المعجزة بما هي خرق للعادة ليست بالنسبة إلى الصانع شيئاً مغايراً لخلق المعتادات، بل هما على السواء من حيث كون المعتاد والخارق له من جملة الممكنات التي

---

(١) انظر: البيضاوي، **طوالع الأنوار**: ص١٧٧، ١٨٥.

(٢) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**: ج٤، ص١٧. وانظر: الإيجي، **المواقف في علم الكلام**: ص٣٣٩.

(٣) الجويني، **الإرشاد**: ص٣٣٠.

تتناولها طلاقة القدرة. وسرُّ ذلك أنَّ العادات إنما هي عادات باعتبار قوانين البشر المألوفة، وتجاربهم المبنية على ملاحظة العلائق بين الأشياء، فالذين يحكمون باستحالة المعجزة إنما حكموا جانب التجربة، وكان الأجدى أن يحكموا العقل في أنه هل يجوز خرق العادة؟ وليس تحكيم العقل هنا أكثر من الرجوع إلى مقتضيات دليل حدوث العالم، لكونه دليلاً عقلياً.

وقد ناقش شيخ الإسلام مصطفى صبري هذا الموضوع نقاشاً طويلاً في الجزء الرابع من كتابه موقف العقل، ومن جملة ما قاله في هذا الموضوع المقارنة بين الإمكان العقلي، وما يثبت بالتجربة التي يتوسل بها لإنكار المعجزات: "الإمكان أوسع نطاقاً بكثير، والوقوع ضيِّق، وضرورة الوقوع أضيق، كما أن الاستحالة التي هي بمعنى عدم الإمكان أضيق من عدم الوقوع. فههنا خمس مراتب: الإمكان، والوقوع، وضرورة الوقوع، وعدم الوقوع، واستحالة الوقوع، فتحكم التجربة في الوقوع واللاوقوع فقط، حتى إن حكمها في اللاوقوع لا يكون كلياً بتمام معنى الكلمة، أما الثلاثة الباقية فالحاكم فيها العقل"(١).

وقد وَصَفَ شيخُ الإسلام للمرة الثانية إنكارَ المعجزات الحاصلَ من قبيل الحكم على خرق العادة بالاستحالة، بأنه حماقةٌ محضةٌ، وعلّل ذلك: "إذْ لا بدَّ إذا كان الله جاعل نظام العالم، وكان مختاراً في جعله، أنْ يقدر على تغييره متى شاء ذلك"(٢).

ويتبين بهذه المناقشة ما للقدرة والإرادة اللتين هما من صفات الله تعالى من علاقة بالمعجزة ودلالتها على صدق النبي.

---

(١) صبري، **موقف العقل**: ج٤، ص٣١-٣٢.

(٢) المصدر نفسه: ج٤، ص٣٢.

## المطلب الثالث

## الأصول في باب النبوات

قد يستغرب أن يكون باب النبوات أصلاً لمبحث المعجزة، فيقال: المعجزة هي أصل ثبوت النبوة، فكيف يكون باب النبوات أصلاً من أصول البحث في الإعجاز ؟

والجواب عن ذلك بأنَّ الذي ينبني على المعجزة ويترتب عليها هو ثبوت النبوة واقعاً في حقِّ المكلفين، وباب النبوات الذي جعلته أصلاً من أصول البحث في الإعجاز هو بمعنىً يتضمن شيئين، هما:

١- تصوُّر معنى النبوَّة.

٢- الحكم بجواز النبوَّة عقلاً، فالمنكر لجواز النبوَّة عقلاً مثلاُ يصير بحثُ المعجزة عنده ضرباً من الهذيان، فإن النبوة هي التي جعلت لأجلها المعجزة.

فثبت بهذا المعنى تبعية المعجزة للنبوَّة من الجهتين المذكورتين.

**أولاً: معنى النبوَّة**

يشيع في مباحث إعجاز القرآن الكريم الكلام على مباحث النبوات تحت عنوان النبوَّة دون الرِّسالة، والعلَّة في ذلك أن النبي أعمّ، ومن ثمّ كان أكثر استعمالاً، كما ذكر المحلي على جمع الجوامع[١].

والمذاهب في النسبة بين النبي والرسول اثنان:

**المذهب الأول:** مذهب جمهور أهل السنة وهو مذهب الأشعري على ما ذكره ابن فورك[٢]، والحليمي في المنهاج[٣]، وهو أنَّ مفهوم النبي غير مفهوم الرسول وأعمُّ منه[٤].

---

(١) البناني، عبدالرحمن بن جادالله المغربي (ت ١١٩٨هـ)، **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للتاج السبكي مع تقريرات الشربيني**، ط٢، ٢م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ: ج١، ص١٤.

(٢) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**: ص١٨٠.

(٣) الحليمي، أبو عبدالله الحسين بن الحسن (ت ٤٠٣ هـ)، **المنهاج في شعب الإيمان**، ط١، ٣م، (تحقيق حلمي محمد فودة)، دار الفكر، ١٩٧٩م: ج١، ص٢٣٩.

(٤) انظر في أعميَّة مفهوم النبي: السمرقندي، **الصحائف الإلهية**: ص١٩٢. وانظر: الحجازي، عبدالوهاب أفندي البغدادي، **هداية الوصول لبيان الفرق بين النبي والرسول**، ط١، مطبعة البصرة بإذن دائرة المعارف العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد الثاني، ١٣٠٨هـ: ص١٠.

**المذهب الثاني:** مذهب جمهور المعتزلة، حيث جعلوهما بمعنى واحد[١].

وقد لخَّص جلال الدين المحلي المذهبين والتعريفات المحتملة بناء عليهما بقوله: "النبي إنسان أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه، فإن أمر بذلك فرسول أيضاً، أو أمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع، فإن كان له ذلك فرسول أيضاً، قولان، فالنبيّ أعمّ من الرسول عليهما، وفي ثالث أنهما بمعنى، وهو معنى الرسول على الأول المشهور"[٢].

أمّا تعريف النبيِّ، بناء على العموم المذكور الذي عليه الجمهور، فله تعريفان، حاصلهما راجع إلى شرط الأمر بالتبليغ، هل هو داخل في مفهوم النبي أو غير داخل؟

**التعريف الأول:**

عبَّـــر البيضاوي في الطوالع عن مفهوم النبيِّ من خلال ذكر أوصاف النبيِّ وأعماله: "عدلٌ، يحفظ الإنسان شخصاً ونوعاً، بشرع يفرضه شارع، يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة، ويدعو إلى طاعته، ويحث على إجابته، ويصدق في مقالته، يوعد المسيء بالعقاب، ويعد المطيع بالثواب"[٣].

وقال السمرقندي في الصحائف: "النبيُّ في الاصطلاح إنسانٌ بعثه الله تعالى إلى العباد ليبلغ ما أُوحيَ إليه"[٤]. وقال الجلال الدوانيّ إن النبيَّ هو: "إنسانٌ بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه"[٥].

**التعريف الثاني وهو المشهور:**

قال السعد التفتازاني في شرح العقيدة النسفية: "والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبيِّ، فإنه أعمّ"[٦]. ومنه يفهم أنَّ النبي إنسان بعثه الله بغير اشتراط التبليغ إلى الخلق، لكنَّه خالف ذلك في المقاصد، حيث جعل النبي والرسول

---

(١) انظر: الدواني، **شرح العقائد العضديَّـــة**، حاشية الكلنبوي: ج١، ص٩.

(٢) البناني، **حاشية العلامة البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع**: ج١، ص١٣.

(٣) البيضاوي، **طوالع الأنوار**: ص٢٠٩.

(٤) السمرقندي، **الصحائف الإلهية**: ص١٩١-١٩٢.

(٥) الدواني، **شرح العقائد العضديَّـــة**، حاشية الكلنبوي: ج١، ص٩.

(٦) التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـــ)، **شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي والعصام**، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م: ص٣١.

بمعنى واحد واشترط الأمر بالتبليغ فيه[(١)].

**الفرق بين التعريفين**

بناءً على التعريف المشهور؛ فإنَّ النبي: "يخاطب ويوحى إليه، غير مختص بأمرٍ له بتبليغ ما أوحي إليه إلى غيره، والرسول مأمور بذلك"[(٢)].

وعلى التعريف الأول؛ فإنَّ النبي يبلغ ما أوحي إليه كالرسول، بلا فرق في قضية الأمر بالتبليغ، ويقع الفرق في أمور أخرى، ككتاب، أو شرع جديد أو نسخ.

**اعتراض**

لا يسلَّم ما في التعريف المشهور من أنَّ النبي ليس مأموراً بالتبليغ، لدلالة قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِىٍّ فِى ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[(٤)]، فإنه ماذا يعني الإرسال حينئذٍ؟ وذلك يفضي إلى أحد أمرين؛ إما أنْ تسقط المغايرة بين مفهوم النبيِّ والرسول، ويقالَ بأنهما على معنىً واحد، كما ذهب إليه جمهور المعتزلة وبعض أهل السنة، أو أن يسقط التعريف المشهور المبني على العموم المذكور.

أمّا الأول فعسير جداً، لإعمال دلالة المغايرة في قول الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ ﴾[(٥)].

وأما الثاني، فواجب، وقد قال العلامة الآلوسي رحمه الله: "وأنت تعلم أنَّ المشهور أن النبي في عرف الشرع أعمُّ من الرسول، فإنه من أوحي إليه سواءً أمر بالتبليغ أم لم يؤمر، والرسول من أوحي إليه وأمر بالتبليغ، ولا يصح إرادة ذلك، لأنه إذا قوبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص، فمتى أريد بالنبي ما عدا الرسول كان المراد به من لم يؤمر بالتبليغ، وحيث تعلق به الإرسال صار مأمورا بالتبليغ، فيكون رسولاً، فلم يبق في الآية بعد تعلق الإرسال رسول ونبي مقابل له، فلا بد لتحقيق المقابلة أن يراد بالرسول من بعث بشرع جديد، وبالنبي من بعث لتقرير شرع من قبله، أو يراد بالرسول من بعث بكتاب، وبالنبي من بعث بغير كتاب، أو يراد

---

(١) التفتازاني، **شرح المقاصد**: ج١، ص٥٥.

(٢) المقترَح، **شرح العقيدة البرهانية**: ص١٢٦.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٩٤.

(٤) سورة الزخرف، الآية ٦.

(٥) سورة الحج، الآية: ٥٢.

نحو ذلك مما يحصل به المقابلة مع تعلّق الإرسال بهما"[١].

وقد ذهب جمع من المحقِّقين إلى عدم اعتبار قيد عدم الأمر بالتبليغ في تعريف النبيّ، ومنهم القاضي البيضاوي، والشمس السمرقندي، والجلال الدواني، كما مرَّ، والسيف الآمدي، والسيد الشريف.

وحاصل ما سبق من نقاش يبين أنَّ حقيقة النبوة دائرةٌ على أمور، وهي:

- البشرية، فالنبيُّ إنسان، وخصصوه بالذكر الحرِّ، دون الأنثى والعبد.
- الوحْي، فالنبيُّ يوحى إليه من الله تعالى.
- البعثة، فالنبيُّ مبعوث إلى الناس.
- التبليغ، حيث إن النبي مأمور بأن يبلغ ما أمره الله تعالى بتبليغه، ليخرج بذلك ما أوحي إلى النبي ولم يؤمر بتبليغه.
- الابتداء من الله تعالى، فليست النبوة متوقفة في ذاتها على وجود شروط، أو زوال موانع، أو اكتساب علوم ومعالجة أسباب، بل هي فضل خالص من الله تعالى يخص برحمته من يشاء.

ويجمع هذه المدارات ما قاله السَّيف الآمدي في الأبكار، والسيد في شرح المواقف: "النبيّ في العرف هو عند أهل الحقِّ من الأشاعرة، وغيرهم من المليِّين، مَنْ قال له الله تعالى ممن اصْطفاه من عباده: أرسلتك إلى قوم كذا وإلى الناس جميعاً، أو: بلِّغهم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى، كـــ: بعثتك"[٢].

**ثانياً: جواز النبوَّة عقلاً**

حكم أهل السنة بجواز النُّبوَّة، وحكم المعتزلة والشيعة بوجوبها، وحكم البراهمة باستحالتها.

والدليل على أنَّ بعث الأنبياء وإنباءهم جائز، أن ذلك البعث والإنباء من جملة العالم الحادث، فهما حادثان بإحداث الله تعالى، فيثبت لهما حكم الجواز والإمكان.

**ثالثاُ: منزلة المعجزة من وقوع النبوَّة**

العلاقة بين النبوَّة والمعجزة علاقةُ توقُّف وقوع الأولى في الخارج لا في نفس الأمر على

---

(١) الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـــ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط١، ١٥م، (تحقيق محمد الأمد وعمر السلامي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩م: ج١٧، ص٢٢٤.

(٢) الجرجاني، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**: ج٨، ص٢٤١-٢٤٢. وانظر مثل ذلك: الآمدي، **أبكار الأفكار**: ج٤، ص١٧.

حصول الثانية.

وأمّا النبوَّة في ذاتها كمفهومٍ كما مرَّ من التعريفات، بقطع النظر عن تحققها في الخارج بالنسبة للمكلّفين، فالعلاقة بينها وبين المعجزة علاقة منقطعة ألبتة، ويشهد لذلك أنَّ قيد المعجزة لم يدخل في أيٍّ من تعريفات النبيّ.

ويظهر التوقّف المذكور من تحليل التعريفات التي سبقت للمعجزة، ومنها قولهم: "إنها عبارة عن كل ما قصد به إظهار صدق المدعي للرِّسالة عن الله تعالى"(١)، فالمعجزة هي المثبتة للنبوَّة، أيْ المظهرة لوقوعها بعد ثبوتها في نفس الأمر للنبيِّ الذي أوحى إليه الله تعالى بما شاء.

وقد قال الإمام الماوردي في بيان العلاقة بين المعجزة والنبوة: "لا يوصل إلى صدق النبي في دعواه إلا بالمعجز، لأنه مغيب لا يعلم إلا منه، فاضطر إلى الإعجاز في صدقه"(٢).

وكذلك قال شمس الدين السمرقندي: "ولا تثبت النبوة إلا بأشياء، منها إظهار المعجزة"(٣)، فقوله: (ولا تثبت)، أي: لا يظهر وقوعها عند الخلق.

وفي مجرد مقالات الأشعري: "تعرف صحة الرسالة وصدق الرسول بأمور، منها أن تظهر عليه المعجزات"(٤).

---

(١) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين:** ج٤، ص١٧.

(٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت ٤٥٠ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م: ص٦٢.

(٣) السمرقندي، **الصحائف الإلهية:** ص١٩٢، بتصرف قليل.

(٤) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري:** ص١٨٣.

## المبحث الثاني
## دليل إعجاز القرآن الكريم ودلالته

أتناول في هذا المبحث الدليل نفسه على إعجاز القرآن الكريم، ودلالة ذلك الدليل ، وأقسمه إلى مطلبين:

المطلب الأول: دليل إعجاز القرآن الكريم.

المطلب الثاني: دلالة الدليل على إعجاز القرآن الكريم.

وإنما كان التقسيم على هذه الصورة، لأنَّ الدليل غير الدلالة، ولأن الدليل ليس مراداً لنفسه، بل المراد لنفسه هو دلالته، كما سبق من أنَّ العالم الحادث ليس مراداً لنفسه، بل هو مراد لغيره، وهو معرفة الصانع سبحانه، فناسب أنْ يفرد المدلول بمطلب خاصٍّ لأهميته.

## المطلب الأول
## الدليل على إعجاز القرآن الكريم

مرَّ في صدر هذا المبحث أنَّ القرآن الكريم الذي هو معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الدالة على نبوته هو النظم المؤلف من كلمات القرآن الكريم التي نقرؤها ونسمعها، وليس الكلام القديم.

يقع البرهان على صورة أقوى القياسات، أعني القياس الاقتراني من الشكل الأول، وهو:

**القرآنُ** وقع به التحدِّي ولم يعارض، وما وقعَ به التحدِّي ولم يعارض **معجزٌ، ينتج: القرآنُ معجزٌ.**

يقع البرهان على مقدمتين يشترك بينهما جزء يسميه علماءُ المنطق الحدّ الأوسط، وهو الذي يربط جزأي النتيجة المطلوبة، ومقدِّمتاه هما:

- المقـدِّمة الصغرى: القرآن الكريم وقع به التحدِّي ولم يعارض.
- المقدِّمة الكبرى: ما وقع به التحدِّي ولم يعارض معجزٌ.
- الحدّ الأوسط بين المقدمتين هو: ما وقع به التحدي ولم يعارض.
- نتيجة القياس: القرآنُ الكريمُ مُعجزٌ.

**أولاً: المقدمة الصغرى**

تنقسم المقدمة الصغرى إلى قسمين، وهما:

- القرآن الكريم وقع به التحدي.
- القرآن الكريم الواقع به التحدي لم يعارض.

أما القسم الأول، فيتوقف على تثبيت معنى القرآن الكريم الذي وقع به التحدي، وقد مرَّ في صدر هذا الفصل، وكانت خلاصته أنَّ (القرآن) يطلق في بحث إعجاز القرآن الكريم بمعنى النظم المؤلَّف من الألفاظ القرآنية.

قال ابن فورك عن الإمام الأشعري أنه كان يقول: "إن القراءة هي حروف مخصوصة على نظم مخصوص هي المعجزة"[١]، وقال الإمام الباقلانيّ رحمه الله في بيان الدلالة على أنَّ القرآن معجز: "قد ذكر العلماء أنَّ الأصل في هذا هو أنْ يعلم أنَّ القرآن الذي هو متلـوٌّ محفوظ مرسوم

---

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري:** ص٣٠٢.

في المصاحف، هو الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه هو الذي تلاه على من في عصره ثلاثاً وعشرين سنة"[١].

وقد بين العلماء الذين درسوا مباحث الإعجاز وجه ذلك، وبينوا أنَّ التواتر قطع بأن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن الكريم، فقالوا إن الرسول صلى الله عليه وسلم قام بالقرآن الكريم في المواقف، وتحدى به من العرب وكل مخالف، وجعل مع ذلك تسفيه ما يعبدون، وتضعيف ما به ينتصرون، ونادى في العالمين أن هذه الدعوة تهدم ما سواها، وتقطع ما عداها، وجعل كل كلامه مصدراً بآيات القرآن الكريم، ثم تحمله عنه من تابعه، فحفظوه وظهر فيهم، وقامت لأجل تلك الدعوة الحروب الطاحنة؛ فاستحال مع ذلك مخالفةٌ إلا من معاند أو جاهل[٢]، فثبت بهذا أن كتاب محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن، وهو الذي نعرفه، وأنه وقع به التحدي.

فإنْ قيل: إنَّ بعض المخالفين أنكروا حصول العلم بالمتواترات، وأنكروا الاحتجاج بها، فالقول في ذلك ما قاله الباقلاني، وهو قول علماء الكلام والأصول، قال: "واعلموا رحمكم الله أنه ليس المعتبر في العلم بصحة النقل والقطع على ثبوته بأنه لا يخالف فيه مخالف، وإنما المعتبر في ذلك مجيئه عن قوم بهم يثبت التواتر وتقوم الحُجَّة، سواءً اتفق على نقله أو اختلف فيه، ولذلك لم يجب الإحفال بخلاف السمنية في صحة الأخبار"[٣].

وأما القسم الثاني من المقدِّمة الصغرى، وهي أنَّ القرآن الواقع به التحدّي عجز عن معارضته، فدليلها كذلك التواتر بأنه لم يعارض، كما قال الباقلاني[٤]، والآمدي[٥].

وكذلك، فإنه لا التفات إلى قول من قال إنه عورض ولم يبلغنا، لأنَّ وقوع المعارضة من

---

(١) الباقلاني، **إعجاز القرآن:** ص١٦.

(٢) انظر في ما به ظهور العلم القطعي الضروري الحاصل بقضية أنّ القرآن الكريم وقع به التحدي: المصدر السابق نفسه: ص١٦. وانظر: عبد الجبار، القاضي أبو الحسن عبدالجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، **تثبيت دلائل النبوة**، ط١، ٢م، (تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٨م :ج١، ص٤٩-٥٠. وانظر: عياض، القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع حاشية مزيل الخفاء للشمني**، ط٢، (حققه عبد السلام محمد أمين)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م: ج١، ص١٥٩.

(٣) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري (ت ٤٠٣هـ)، **الانتصار للقرآن**، ط١، ٢م، (تحقيق محمد عصام القضاة)، دار الفتح، الأردن، ودار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠١م: ج٢، ص٩٧.

(٤) الباقلاني، **إعجاز القرآن:** ص١٨.

(٥) الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين:** ج٤، ص٨٦.

شأنها أنْ تنقل، فيكون دعوى المعارضة مع عدم بلوغها سفهاً من المدّعي[١]، وأما ما روي من معارضات الكذاب مسيلمة وغيره، فقد نازع بعضٌ في وقوعها أصلاً، وعلى التسليم به فقد استسخف الناس مضمونها، ولا أرى حاجة إلى مناقشة مثل قول القائل: الفيل وما أدراك ما الفيل... الخ.

والحاصل الآن أنَّ المقدمة الصغرى ثابتة بقسميها ثبوت القطع والضرورة بطريق التواتر في كليهما، وهو الطريق المفيد للعلم اليقيني القطعي.

**ثانياً: المقدمة الكبرى**

وهي: ما وقع به التحدِّي ولم يعارض معجزٌ، وهذه المقدمة هي جواب سؤال: لمَ لم يعارض المتحدَّوْن مع شدة الاحتياج إلى ذلك؟ والجواب عليه: لعجزهم. فثبت أنه معجز، فالتأمت المقدمة من السؤال والجواب.

والدليل على أنَّ عدم المعارضة هو بسبب العجز، أنهم لو لم يعجزوا لأتوا بها، وكفوا أنفسهم مؤونة القتل والقتال، ومقارعة الأبطال، وخطر الاستئصال، وما أفضى إليه أمرهم من الهزيمة والزوال[٢].

وهذه المقدمة يقينية، لا تعتورها في حقيقة الحال ما ذكره المخالفون من الشبه. لكن قد يقالْ عليها: العجز الذي كان سبباً في عدم معارضتهم قد يكون لا لكونه خارجاً عن قدرتهم، بل لكونهم غير متمكِّنين تمام التمكُّن من المعارضة، مع أنه في المتناول.

والجواب عن ذلك أنَّ الكلام يدور حول عدم المعارضة، وأن العجز ثابتٌ بها على الحالين، ولذلك قال القاضي عياض: "اعلم أنَّ معنى تسميتنا ما جاءت به الأنبياء معجزةً هو أنَّ الخلق عجزوا عن الإتيان بمثلها، وهي على ضربين: ضرب هو من نوع قدرة البشر، فعجزوا عنه، فتعجيزهم عنه فعل لله دل على صدق نبيه كصرفهم عن تمني الموت، وتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن على رأي بعضهم، ونحوه. وضرب هو خارج عن قدرتهم فلم يقدروا على الإتيان بمثله"[٣].

---

(١) انظر في شبهة أنَّ عدم المعارضة لا يعني العجز، ولا يدلّ على الصدق: المصدر السابق نفسه: ج٤، ص١٠٧. وانظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ)، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ط١، ٥م، (تحقيق أحمد حجازي السقا)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م: ج٨، ص٦٦، وقد ذكر الفخر أصولاً ثلاثةً للخلاص عن تلاطم تلك الشبه، انظر: المصدر نفسه: ج٨، ص٩٣-١٠٠.

(٢) انظر اثنتي عشرة شبهة مردودة في أن العرب تركت المعارضة لا للعجز عنها: الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**: ج٤، ص١٠٩. وانظر أجوبتها: المصدر نفسه: ج٤، ص١٣٤ وما بعدها.

(٣) عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع حاشية مزيل الخفاء للشمني**: ج١، ص١٥٨.

وفي ختام توضيح هذه المقدمة، أقول: يكاد الناظر بادئ الرأي يقول إن هذه المقدمة ليست على شرط المقدمات، لأنَّ العجز هو عدم المعارضة، فصارت المقدمة من مبتدأ لا خبر له، وهي إذن جملة ناقصة لا يبنى عليها دليل.

والجواب عن ذلك أنَّ عدم المعارضة ليست مفسرة بالعجز، بل العجز هو سببها، فيثبت المبتدأ والخبر، والدليل عليه هو نفس الشبه التي ذكرها المخالفون، ككون عدم المعارضة نتيجة إعراض العرب عنها، وعدم اكتراثهم بشأنها، وغير ذلك مما قدمت ذكره في الحاشية آنفاً عن الرازي والآمدي، وهذا يعني إمكان انفصال عدم المعارضة عن العجز، من خلال إمكان تعليقه بأسباب ما، مهما كانت في الوهاء، وإمكان هذا الانفصال، وذاك التعليق دال على أن العجز غير عدم المعارضة، ثبت التغاير بينهما، وهو المطلوب.

ويستفاد من حصول توهُّم عدم التغاير بين عدم المعارضة والعجز أنَّ الارتباط السببي المنعقد بين هذين الطرفين هو ارتباط في غاية القوة والإحكام، بحيث يقال إن عدم المعارضة يفضي إلى العجز على سبيل البداهة.

**ثالثاً: نتيجة البرهان القياسي**

إذا ثبتت مقــدّمتا البرهان القياسي، ثبتَ ما تضمنتهما بقوّة ثبوتهما[١]، وبهذا التقرير يثبت أنَّ النتيجة ثابتة بثبوت المقدمتين السابقتين، وهي أنَّ القرآن الكريم معجز.

---

(١) انظر في أنَّ العلم بالنتيجة لازم للعلم بمقدماته غير متوقف على غير العلم بهما: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط٢، ٦م، (تحرير عبد القادر العاني ورفاقه)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٩٩٢م: ج١، ص٤٦-٤٧.

## المطلب الثاني

## دلالة الدليل على إعجاز القرآن الكريم

مقام الاستدلال فيه ثلاثةُ أشياء: الدليلُ والدلالةُ والمدلولُ.

أما الدليل؛ فقد مرَّ في المطلب السابق، وهو بيِّن المعنى.

وأما الدلالة؛ فهي مصدر حقيقته عند العلماء مغايرة للدليل، وهي كما ذكر ابن فورك عن الأشعري، حيث قال في المجرَّد: "وكان يقول: إنَّ الدلالة هي العلامة التي بها يدلّ الدالّ على المدلول عليه من إشارة، أو أثر، أو حكم مقتضٍ لحكم مقتضىً. وكان يقول: إنه قد يوضع الدّليل والدّال في موضع الدّلالة توسعاً، لأجل ما بين الدّال والدّلالة من التعلّق، وهذا كما يقولون لـــ(المعلوم): علم"[١].

وقد ذكر النحاة واللغويون أنَّ المصدر قد يراد به المعنى المصدريّ، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، وهو اسم المفعول. وعليه؛ فإنَّ الدلالة كمصدر قد يراد بها المعنى المصدري الذي هو مغاير للدليل والمدلول، وقد يراد بها المعنى الحاصل بالمصدر وهو المدلول نفسه.

والكلام في هذا المطلب على دلالة دليل إعجاز القرآن الكريم من الجهتين السابقتين، أي: من جهة ما يثبت لعين دلالة هذا الدليل، ومن جهة ما يثبت بهذا الدليل من المدلولات.

**الجهة الأولى:**

أما الجهة الأولى، فإن الـــدَّلالة هي صفة للدّليل من حيث يدلّ، وقد حقَّق علماء المنطق مفهوم الدلالة، فقالوا: "الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"[٢]، فدلالة دليل إعجاز القرآن الكريم دلالة قطعية ضرورية، أما القطع فعلى معنى أنَّ دلالة هذا الدليل على مدلوله لا تحتمل النقيض بوجه، وأمّا الضرورة فعلى معنى أنَّ دلالة الدليل على مدلوله ليست دلالة تكتسب بالنظر، وإنما هي دلالة بحكم البديهة التي لا تكتسب، ولكنها تحصل للمفكر بالبداهة، وقد اكتست هذه الدلالة هاتين الصفتين لكونهما كسوتين للمقدمتين اللتين نتجت عنهما هذه الدلالة.

ومع تصريح الأشاعرة كلهم بأنَّ المعجزة تدلّ قطعاً على صدق النبيّ، فقد صرّح بعضهم أنَّ

---

(١) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**: ص٣٠٢.

(٢) العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي الأزهري (ت ١٢٥٠هـ)، **حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق للسعد**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م: ص٥١.

دلالة المعجز على الصِّدق دلالة عادية، كما ذكر الكلنبويّ في حواشيه على الدوّاني على العقائد العضدية[١].

وقال الإيجي في دلالة المعجز المجرّد عن القيود على الصدق: "ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية. وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله. قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه غير مقدور، لأنَّ لها دلالة على الصدق قطعاً، فلا بدّ لها من وجه دلالة، وإن لم نعلمه بعينه، فإنْ دلَّ على الصدق كان الكاذبُ صادقاً، وإلا انفك عمّا يلزمه. وقال القاضي[٢]: اقترانُ ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات، فإذا جوّزنا انخراقها عن مجراها؛ جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصّدق، وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب، وأمّا بدون ذلك فلا، لأنَّ العلم بصدق الكاذب محالٌ"[٣].

وهذه العبارة من الإمام الإيجيّ تلخيصٌ لمذهب الأشاعرة وجمعٌ لمتفرّقه، فالحاصلُ في دلالة المعجز المجرّد عن التحدّي ودعوى النبوّة أنها قطعيّة عند كلِّ الأشاعرة، قطعيةً عقليةً عند الأشعري وبعض الأصحاب، وقطعيةً عاديةً عند الجمهور.

وهنا ملاحظات تقطع ما يمكن أنْ يُتخيَّـل من أوهام تتطرق إلى المذهب:

- الدّلالة القطعية للمعجز هي التي ينبني عليها التصديق بدعوى النبوّة، فإذا قيل بهذه القطعية، بقطع النظر عن كونها عادية أو عقلية، لم يتوجّه على المذهب شيءٌ في إثبات النبوة، والأشاعرة كلهم قائلون بها.
- الدلالة العادية للمعجز، وهي التي يمكن أن تتخلف عقلاً، لا تخالف القطع، ولا تقتضي النزول عن رتبته، وقد قال في ذلك الخيالي: "الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم العادي"[٤]. والفرق بين الدلالة القطعية العادية والدلالة القطعية العقلية، أنَّ مدلول الأولى يلزم عنها لا لذاتها بل لغيرها، وأن مدلول الثانية يلزم عنها لذاتها، كدلالة الفعل على فاعلٍ له.
- تعقّب الفاضل السيالكوتي في حواشي شرح المواقف مذهب الإمام الأشعري وبعض الأصحاب، وقرّر هناك أنّ مذهبه ومذهبهم هو مذهب الجمهور في القول بالدّلالة العادية، وأمّا قوله بالدّلالة العقلية، فهو بانضياف قيدي التحدّي والمعارضة للمعجز لا

---

(١) الدواني، **شرح العقائد العضديَّــة مع حاشية الكلنبوي**: ج٢، ص٩٢.

(٢) الباقلاني.

(٣) الإيجي، **المواقف في علم الكلام**: ص٣٤٢.

(٤) الخيالي، شمس الدين أحمد بن موسى (ت ٨٦٢ هــ)، **شرح الخيالي على النونية**، ط١، (دراسة وتحقيق عبدالنصير أحمد المليباري)، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٢٧٤.

بمجرّده، قال: "الشيخ إنما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود، أعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي"[١]. ومنه يفهم احتمالاً أنه لا خلاف في المذهب بخصوص الدلالة، فالكلّ قائلٌ بالقطعية العقليّة مع انضياف القيود، وبالقطعية العاديّة مع التجرّد عنها.

**الجهة الثانية:**

أما الجهة الثانية؛ فإنَّه يمكن تعداد النتائج اللازمة عن إثبات إعجاز القرآن الكريم في النقاط الآتية:

- ثبوت صفة الإعجاز للقرآن الكريم.
- القرآن الكريم حقّ وصدق، من حيث إنَّ ثبوت صفة الإعجاز له تستتبع كونه مصدَّقاً من الله تعالى، وذلك التصديق مما يتضمنه القرآن بعدُ.
- سيّدنا محمّد صلى الله عليه وسلم نبيّ من عند الله تعالى، من حيث إنَّ القرآن الكريم هو الكتاب الذي جاء به الذي ثبت له الإعجاز، والذي يأتي بالمعجزة فهو النبيّ لا كذب، وقد قال الزركشي في بيان العلاقة بين علم الإعجاز والنبوة: "وهو علم جليل، عظيم القدر، لأنَّ نبوة النبي صلى الله عليه وسلّم معجزتها الباقية القرآن، وهو يوجب الاهتمام بمعرفة الإعجاز"[٢].
- ثبوتُ التكليفِ في ذمَّة المخاطبين بنبوَّة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فإنَّ إثبات صفة الإعجاز للقرآن الكريم ليس إلا لإثبات النبوَّة المستتبع لإثبات التكليف.

ولا يدخل ضمن النتائج اللازمة عن إثبات الإعجاز أنَّ القرآن لأيِّ شيءٍ كان مُعجزاً، هل كان ذلك لبلاغته، أو لإخباره بالغيوب، أو غير ذلك من الشؤون؟ لجواز التقليد في ذلك، ولزوم غير العرب فيه ما لزم العرب.

ومظهر التفريق بين الإعجاز ووجهه، أنَّ العلماء من كل مشرب اتفقوا على أنَّ القرآن الكريم معجز، ثمّ إنهم اختلفوا في أنه لأي شيء كان معجزاً. ولأجل ذلك قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: "فلما ثبت ذلك عند علماء المسلمين؛ اختلفوا في الوجه الذي به صار القرآن معجزاً بعد اتفاقهم على أنه كذلك، لأنه لا يمتنع أن يعلم بالنظر في الدليل أنه دليل إذا وقع للناظر العلم بالمدلول، ثمَّ يشتبه الحال في الوجه الذي عليه يدل"[٣].

---

(١) الجرجاني، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي:** ج٨، ص٢٥٢.

(٢) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، **البرهان في علوم القرآن،** ٤م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م: ج٢، ص٩٠.

(٣) عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل:** ص٣١٦.

ولا يعني هذا التقرير أنَّ كلَّ قول في وجوه الإعجاز مقبول في مطلب إثبات إعجاز القرآن، بل يعني أنه مقبول بشرط أنْ لا يخلَّ بحقيقة إثبات الإعجاز للقرآن الكريم، فقول القائل بالصرفة مثلاً، وإن كان لا يسقط نبوّة النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنه يسقط حقيقة الإعجاز الثابتة للقرآن الكريم في نفسه، إجماعاً واتفاقاً، وقد قال الشيخ الزرقاني في تفهيم معنى المركب الإضافي (إعجاز القرآن): "هو من إضافة المصدر لفاعله"[١]، أي إن الذي يثبت له فعل الإعجاز هو القرآن الكريم، وهذا ما يصرف احتمال صواب مذهب الصرفة، لكون الفاعل بناء عليه ليس هو القرآن، ولا ينافي ثبوتَ فاعلية الإعجاز للقرآن ما مرَّ توضيحه من أنَّ إسناد الفاعلية هنا إسنادي مجازي.

---

(١) الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط٣، ٢م، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة: ج٢، ص٢٢٧.

# الفصل الثاني

## العلوم الإسلامية الممهّــدة لإثبات إعجاز القرآن الكريم

بينت في الفصل الأول من هذه الدراسة الدليل على إعجاز القرآن الكريم، ومرَّ في أثنائه تناول مطالب علمية تتعلق بعلوم الشريعة، كعلم الكلام وعلم أصول الفقه وعلوم اللغة وعلم المنطق.

وهدفي في هذا الفصل هو أنْ أتناول كلّ علم من العلوم الأربعة السابقة في مبحث مستقلّ، وأفصّل الكلام عليه في مطلبين، يكون الأوّل منهما في التعريف بذلك العلم، والثاني في العلاقة بينه وبين إعجاز القرآن الكريم.

# المبحث الأول
# علم الكلام

## المطلب الأول
## التعريف بعلم الكلام

يتضمن التعريف بعلم من العلوم أن يشرع في حده وفائدته وموضوعه، فإن هذه الثلاثة إذا عرفت كانت مميزة لذلك العلم.

**أولاً: حدّ علم الكلام**

إنَّ لعلماء الكلام أكثر من حدّ لهذا العلم، لكن تلك الكثرة هي كثرة تنوع لا كثرة اختلاف وتناقض، ويدلّ كلّ واحد منها على جهة نظر اختارها صاحب ذلك الحدّ.

قال السمرقندي: "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"(١)، والمراد بقانون الإسلام أن هذا العلم جار على وفق الدين لا يخالفه.

وقال العضد الإيجي في حدّ علم الكلام: "والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"(٢).

وقال السعدُ التفتازانيّ: "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"(٣).

وقال ابنُ الهمام: "والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علماً وظناً في البعض منها..." (٤).

وأوفى هذه التعريفات هو تعريف العضد الإيجيّ، فإنه شامل لكلّ التعريفات ويضيف إليها غرض علم الكلام، وهو الحجاج عن العقائد والدّفاع عنها.

ويسمّى هذا العلم بتسميات أخرى، منها علم التوحيد، ومنها علم الصفات(٥).

---

(١) السمرقندي، **الصحائف الإلهية**، مصدر سابق: ص٦.

(٢) الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، مصدر سابق: ص٧.

(٣) السننديجي، عبد القادر الكردستاني (ت ١٣٠٤هـ)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ، مصوَّرة دار البصائر، القاهرة: ج١، ص٨-٩.

(٤) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد (ت ٨٦١ هـ)، **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ط٢، (نشره فرج الله زكي الكردستاني)، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٧هـ: ج١، ص٨.

(٥) المصدر السابق: ج١، ص٩.

**ثانياً: موضوع علم الكلام**

يستفاد من تعريف السمرقندي أن موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات، وهو ما نص عليه الفخر الرازي، حيث قال: "ومعلوم علم الكلام هو ذات الباري وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه"(١).

وأمّا التعريفات الأخرى التي أوردتها، فيستفاد منها أنَّ موضوع علم الكلام هو المعلوم الذي يتعلق به العقيدة الدينية، وهو ما نص عليه السعد، حيث قال: "(وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق بذلك) أي بالعقائد الدينية"(٢).

فموضوع علم الكلام هو العقيدة الدينية، وذلك شامل لما ذكره السمرقندي والرازيّ، فإن كل ما ذكراه هو عقيدة دينية.

وبناء على ذلك، فإنّ كلّ ما يدخل في العقائد الدينية يكون موضوعاً لعلم الكلام، وكذلك كل ما يتوقف عليه إثبات عقيدة دينية يدخل في موضوع ذلك العلم.

ويدخل في موضوعات علم الكلام باب النبوات، ومن جملة باب النبوات البحث في المعجزات التي هي دلائل النبوات، ومن تلك المعجزات معجزة القرآن الكريم.

**ثالثاً: فائدة علم الكلام**

تتجلى فائدة علم الكلام بحسب ما ذكر في التعريفات السابقة في القدرة على الردّ على المذاهب المخالفة للإسلام، وفي القدرة على نصرة آراء الشريعة.

وقد قال ابن خلدون في مقدمة كلامه عن علم الكلام: "يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"(٣).

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **الإشارة في علم الكلام**، (تحقيق هاني محمد حامد)، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩: ص٢٩.

(٢) السنندجي، عبد القادر الكردستاني (ت ١٣٠٤هـ)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ، مصوَّرة دار البصائر، القاهرة: ج١، ص١١-١٢.

(٣) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق: ج٣، ص٩٦٦.

## المطلب الثاني

## العلاقة بين علم الكلام وإعجاز القرآن الكريم

بينت في المطلب السابق أنّ موضوع علم الكلام هو المعلوم الذي يتعلق به إثبات العقيدة الدينية، فكلّ ما كان من المعلومات يتعلق به إثبات العقيدة الدينية فهو داخل في علم الكلام.

وبشكل مفصّل، فإنَّ كون سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نبياً مرسلاً من عند الله تعالى، هو عقيدة دينية، وإنَّ كون القرآن الكريم كلام الله أنزله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، هو عقيدة دينية، وكل من هاتين العقيدتين الدينيتين مبنيتان على إثبات حقيقة الإعجاز للقرآن الكريم الذي هو النّظم المؤلّف من الكلمات القرآنية.

ومن هذا التفصيل، يتبين أنّ إعجاز القرآن الكريم من حيث يتوصّل به إلى إثبات قرآنية القرآن الكريم ومصدره الإلهي، وإثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو عقيدة دينية، أي من موضوعات علم الكلام.

فيكون الدليل على إعجاز القرآن الكريم هو من أدلة علم الكلام، ويدخل في ذلك جميع مباحث ذلك الدليل بحسب تخصص علم الكلام.

ومن هذه المباحث ما يتعلق بالإلهيات، ككون الله تعالى موجوداً، وبرهان ذلك وهو حدوث العالم، وكونه تعالى عالماً مريداً قادراً، وبرهان ذلك، ومعنى العادة وخرقها، ومن هذه المباحث ما يتعلق بالنبوّات، كتصوّر مفهوم النبيّ، وجواز النبوة عقلاً، ومنزلة النبوّة من المعجزة.

وسأذكر هنا المواضع المشتركة بين علم الكلام ومباحث إعجاز القرآن الكريم.

**أولاً: وجود الله تعالى**

إنّ المعجزة من حيث هي حادث من حوادث العالم تدل على وجود الله تعالى بواسطة برهان الحدوث الذي يدل على وجود الله تعالى.

وكذلك فإن المعجزة بما أنها دليل النبيّ على صدق دعوته وأقواله، تعتبر دليلاً آخر على وجود الله تعالى، فإن النبي أول ما يخبر به أن الله تعالى أرسله، وهذا يعني إثبات صفة الوجود له سبحانه.

ومن شدَّة الترابط بين وجود الله والمعجزة، بلغ بشيخ الإسلام مصطفى صبري أن جعل إنكار المعجزات مع الإيمان بالله تعالى من الحماقات، حيث قال: "الحاصل أن المعجزات لا

ينكرها إلا المنكرون لوجود الله"، وقال: "أما إذا كان الله موجوداً عند أناس، ثم رأيتهم لا يعترفون بسعة قدرة الله التي وسعت خلق السماوات والأرض لخلق معجزة بتغيير أقل جزء من أجزائهما، فذلك منهم حماقة تختلف عن حماقة الإلحاد، إن لم تكن أكبر منها كانت أظهر"(١)، وأنشد شيخ الإسلام من شعر المعري قوله:

إذا آمن الإنسان بالله فليكن لبيباً ولا يخلط بإيمانه كفراً

## ثانياً: علم الله تعالى

ترتبط العلاقة بين علم الله تعالى وإعجاز القرآن الكريم ارتباط دلالة، وارتباط شرط.

أما من حيث الدلالة، فإن المعجزة من حيث هي فعل من أفعال الله تعالى، تعتبر من الحوادث الدالَّــة على أن الفاعل عالم علماً محيطاً، وذلك أنَّ الفعل لا يصدر إلا عن فاعله المريد له، والعلم من شروط صِحَّة الإرادة، قال البيضاوي: "إنه تعالى عالمٌ، ويدلُّ عليه وجوهٌ: الأول: أنه مختارٌ، فيمتنع توجه قصده إلى ما ليس بمعلوم"(٢).

وأما من حيث الشرط، فالمعجزةُ من حيث يقصد بها تصديق النبيِّ الذي يدعي النبوَّة، مشروطة بأن يستحيل الجهل على الله تعالى، فإنَّ جواز الجهل يطعن في تصديق الله تعالى للنبيِّ.

## ثالثاً: إرادة الله تعالى وقدرته

قال إمام الحرمين مبيناً منزلة الإرادة والقصد من دلالة المعجزة: "فإنَّ معنى ما ذكرناه (أي دلالة المعجزة) على القصد إلى التصديق، ويعسر على المعتزلة إثبات قصد الله تعالى، فإنهم نفوا إرادة قديمة، ومنعوا كونه مريداً لنفسه، ووضح بما قدمناه بطلان كونه مريداً بإرادة حادثة، فلا يبقى لهم متعلق في إثبات قصدٍ إلى تصديقٍ"(٣).

وأمّا فيما يتعلَّق بالعلاقة بين صفة القدرة المطلقة والمعجزة، فيتبين بأن المعجزة مبنية على إمكان خرق العادة، فالمعجزة بالنسبة إلى الصانع هي كأي حادث مخلوق، وذلك لأنَّ العادات إنما هي عادات باعتبار مألوفات البشر، والذين يحكمون باستحالة المعجزة إنما حكموا مألوفهم، ولم يحكموا العقل، وقاسوا قدرة الله تعالى بقدرتهم، فما استحال عليهم أحالوه على الله تعالى.

وقد وَصَفَ الشيخ مصطفى صبري إنكارَ المعجزات المبني على الحكم على خرق العادة

---

(١) صبري، **موقف العقل**: ج٤، ص٣٩.

(٢) البيضاوي، **طوالع الأنوار**: ص١٨١.

(٣) الجويني، **الإرشاد**: ص٣٣٠.

بالاستحالة، بأنه حماقةٌ، وعلّل ذلك بقوله: "إذْ لا بدَّ إذا كان الله جاعل نظام العالم، وكان مختاراً في جعله، أنْ يقدر على تغييره متى شاء ذلك"(١).

**رابعاً: النبوة**

قال الإمام الماوردي: "لا يوصل إلى صدق النبي في دعواه إلا بالمعجز، لأنه مغيب لا يعلم إلا منه، فاضطر إلى الإعجاز في صدقه"(٢).

وقال شمس الدين السمرقندي: "ولا تثبت النبوة إلا بأشياء، منها إظهار المعجزة"(٣)، فقوله: (ولا تثبت)، أي: لا يظهر وقوعها عند الخلق.

وقال ابن فورك: "تعرف صحة الرسالة وصدق الرسول بأمور، منها أن تظهر عليه المعجزات"(٤).

ومن هذه النقول يتبين أن العلاقة بين النبوة والمعجزة هي أنَّ المعجزة هي التي تعرف الناس بالنبيّ من حيث صدقه فيما يدعيه، وظاهر من ذلك أن باب النبوات هو متوقف على المعجزة تماماً.

---

(١) المصدر نفسه: ج٤، ص٣٢.

(٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت ٤٥٠ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م: ص٦٢.

(٣) السمرقندي، **الصحائف الإلهية**: ص١٩٢، بتصرف قليل.

(٤) ابن فورك، **مجرد مقالات الأشعري**: ص١٨٣.

# المبحث الثاني
# علم أصول الفقه

## المطلب الأول
## التعريف بعلم أصول الفقه

**أولاً: حدّ أصول الفقه**

للعلماء تعريفات متنوعة لعلم أصول الفقه، لكني سأكتفي بأبرز هذه التعريفات وأكثرها دوراناً في كتب أصول الفقه.

قال الإمام الجويني (ت ٤٧٨ هـ): "وأصول الفقه طرقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها"(١).

وقال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): "العلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة (يعني الكتاب والسنة والإجماع)، وشروط صحتها، ووجه دلالتها على الأحكام"(٢).

وقال الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ): "أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها"(٣).

وقال الآمدي (ت ٦٣١ هـ): "هي أدلة الفقه، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها "(٤).

وقال البيضاوي (ت ٦٨٥ هـ) في المنهاج الأصولي: "أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"(٥).

---

(١) الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، **الورقات في أصول الفقه ومعه توضيح المشكلات شرح الورقات للإمام المحلي**، (تحقيق عز الدين هشام الموصلي)، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، ٢٠٠٣م: ص٢٩-٣٠.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **المستصفى من علم الأصول ومعه مسلم الثبوت شرح فواتح الرّحموت**، ط١، ٢م، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٤هـ: ج١، ص٥.

(٣) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، ط١، ٤م، (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٧م: ج١، ص٧.

(٤) الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت ٦٣١ هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م: ج١، ص٨.

(٥) الجزري، شمس الدين محمد بن يوسف (ت ٧١١ هـ)، **معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ط١، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣م: ص٣٧.

وقال التاج السبكي (ت ٧٧١ هــ): "أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية"[١].

يلاحظ أن هذه التعريفات تكاد تتساوى في الدلالة على حد أصول الفقه، وهي تشير إلى ثلاثة أقسام لهذا العلم، وهي:

١. دلائل الفقه، أي مصادره، وأولها القرآن الكريم.
٢. كيفية استفادة الأحكام من دلائل الفقه.
٣. حال المجتهد الذي يستفيد الأحكام من دلائل الفقه.

قد يستبعد الناظر في حدّ أصول الفقه أنْ يكون لهذا العلم علاقة بإعجاز القرآن الكريم، لكن ملاحظة أن القرآن الكريم محلّ نظر الأصوليّ من حيث الأحوال التي تعرض للقرآن الكريم من حيث كونه لفظاً عربياً منظوماً متواتراً تنفي ذلك الاستبعاد.

وقد وضح الإمام التفتازاني أن موضوع علم أصول الفقه يشمل مسائل قد لا يكون اتصالها بهذا العلم بديهياً[٢]، لكن عدم بداهة ذلك الاتصال لا يلغيه، بل يدفع إلى مزيد من النظر فيه.

**ثانياً: موضوع أصول الفقه**

قال الآمدي: "ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الأصول"[٣].

ومثال ما يبحثه الأصولي في علمه مما يتعلق بإعجاز القرآن الكريم هو أحوال ثبوت القرآن الكريم نقلاً؛ هل هو ثابت بطريق التواتر أو دونه؟ وأنّ القراءات المتواترة ما هي؟

**ثالثاً: فائدة أصول الفقه**

لا شك أنّ الفائدة من أصول الفقه هي التوصل إلى أحكام الشريعة التي تتعلق بأفعال المكلفين، وهي الدائرة بين الوجوب والحرمة والإباحة والندب والكراهة، وليس لهذه الفائدة أدنى تعلّق بموضوع إعجاز القرآن الكريم.

---

(١) المحلي، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت ٨٦٤ هــ)، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**، ط١، ٢م، (تحقيق مرتضى الداغستاني)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٠٥م: ج١، ص٧٨.

(٢) انظر: التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هــ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، ط١، ٢م، (ضبطه زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت: ج١، ص٣٧، حيث قال: "ولهذا تعرضوا لما ليس إثباته للحكم بيناً كالقراءة الشاذة وخبر الواحد".

(٣) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق: ج١، ص٨-٩.

وهذا لا ينفي العلاقة بين هذا العلم وموضوع الدراسة، فإنّ الفائدة المذكورة في أوائل كتب العلم هي الفائدة التي تكون مقصودة بذاتها من ذلك العلم، فقول علماء الأصول إن فائدة علم أصول الفقه هي تحصيل الأحكام الشرعية، لا يعني أنه لا فائدة سواها من ذلك العلم، بل يعني أنها الفائدة المقصودة بالذات، ولذلك فإنّ علم أصول الفقه مفيد في علم إعجاز القرآن الكريم، وسيأتي في المطلب الثاني من هذا المبحث وجوه التداخل بين الموضوعين.

## المطلب الثاني
## العلاقة بين علم أصول الفقه وإعجاز القرآن الكريم

يتداخل موضوع إعجاز القرآن الكريم مع القسم الأوّل من موضوعات أصول الفقه، أعني دلائل الفقه، حيث يتكلم الأصوليون فيه عن أحوال الكتاب الكريم، عن تعريفه وعن قراءاته ونقله وألفاظه ومعانيه، وغير ذلك من الأمور.

ومن المعلوم أنّ محلّ الإعجاز القرآني هو الألفاظ القرآنية المنقولة، لأنَّ النظم الكريم مؤلَّف منها، وهي الوعاء الحامل للإعجاز، فكان معنى القرآن الكريم أولاً، وثبوت نقله على أنه خبر ثانياً مباحث داخلة في أصول الفقه ومشتركة مع موضوع إعجاز القرآن الكريم.

**أولاً: مفهوم القرآن**

ذكرت في الفصل الأول من هذه الدراسة أن علماءنا عندما صنفوا في إعجاز القرآن الكريم اهتموا بتعريف القرآن، لأن الإعجاز المبحوث فيه هو مضاف إلى القرآن فلا تتبين حقيقته إلا بتعريف القرآن.

ومن هذا الباب تحدّث الإمام الباقلاني، والقاضي عبد الجبار عن أن المقصود بالقرآن الكريم عند الحديث عن الإعجاز هو اللفظ المنظوم وليس شيئاً غيره، كما ذهب إليه بعض معاصريهم من أنَّ المراد به هو الكلام القديم.

يقول الباقلاني في بيان أهمية التعريف: "إن قال قائل: بينوا لنا ما الذي وقع التحدي إليه؟ أهو الحروف المنظومة أو الكلام القائم بالذات؟ أو غير ذلك؟ قيل: الذي تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن، منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطّردة كاطّرادها، ولم يتحدهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له"[(١)].

ويقول القاضي عبدالجبار في الموضوع ذاته: "فأما من جعله معجزاً من حيث هو حكاية للكلام القديم أو عبارة عنه أو لأنه في نفسه قديم، فمما لا يذكر في هذا الباب"[(٢)].

ويتناول الأصوليون في "مباحث الكتاب" أن البسملة هل هي من القرآن الكريم، والصحيح أنها منه[(٣)]، وتبعاً لذلك فهي داخلة في جملة المعجز المتحدى به.

---

(١) الباقلاني، **إعجاز القرآن**: ص٢٦٠.

(٢) عبدالجبار، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، المجلد السادس عشر، **إعجاز القرآن**، ط١، (تحقيق أمين الخولي)، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠م: ص٣١٨.

(٣) انظر: المحلي، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**: ج١، ص١٧٠.

ويقرّر الأصوليون أنّ القراءات الشاذة ليست من القرآن، وأن المتواترة منه وهي سبع، ثم عشر.

وكذلك يتناول الأصوليون مسألة وجود ما لا معنى له في القرآن، وأنّ مجملات القرآن لا يجوز أن لا تكون قد بينت[(١)]، وأن القرآن كله عربي، وألفاظه تحمل الحقيقة والمجاز، وأن فيه محكماً ومتشابهاً[(٢)].

وهذه المباحث التي تعدّ من تخصص الأصوليون لها أثر بالغ في تحديد موضع الإعجاز، وذلك من وجهين:

١. تحديد النظم المتحدى به، بحسب الكم، أي تعيين الألفاظ القرآنية، وبحسب الكيف، أي تعيين القراءات القرآنية، وبحسب النوع، أي كون النظم عربياً خالصاً.

٢. بيان أنه لا إمكان لقول من قال إن بعض القرآن الكريم لا معنى له.

وأرى أنّ تناول هذه المباحث في أثناء دراسة إعجاز القرآن تحسم مادة كثير من الشبه التي يثيرها المستشرقون وأتباعهم أو من تأثر بهم، ومن هنا تتبع أهمية بيان العلاقة بين موضوعات إعجاز القرآن الكريم وعلم أصول الفقه.

**ثانياً: القرآن من حيث هو خبر منقول**

إنَّ القرآن الكريم من حيث هو النظم المؤلف خبر من الأخبار، وهو وإن كان متفرداً بميزات وخصائص ليست في غيره من الأخبار؛ ككونه معجزاً، وكونه كلام الله تعالى لا كلام البشر، إلا أنه لا يخرج في الأحكام العامة والقواعد الكلية عن قواعد الأخبار، ولذلك فإنَّ الأحكام التي يذكرها الأصوليون في "مباحث الأخبار" تنطبق عليه، وما يجري فيها يجري فيه.

وبمطالعة "باب الأخبار" في كتب أصول الفقه، نلاحظ أن المسائل المشتركة بينها وبين مباحث إعجاز القرآن الكريم تتلخص في الآتي:

١. تعريف الخبر، حيث يعرفونه: الذي يحتمل التصديق والتكذيب[(٣)]، ومعنى تعريفهم هذا أنه ما يستند في تصديقه وتكذيبه إلى دليل، ووجه الاشتراك هنا أن

---

(١) انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق: ج١، ص٢٢٨- ٢٤٠، وانظر: المحلي، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي:** ج١، ص١٦٩-١٨٠، وانظر: "مباحث الكتاب" في كتب الأصول.

(٢) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق: ج١، ص١٠٥-١٠٦.

(٣) الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق: ج٣، ص٨٩٣.

القرآن خبر، وأنَّ الخبر لا بدّ من تصور حقيقته حتى تثبت له صفة الإعجاز، ويتأتى الحكم عليه.

٢. صفة نقل الخبر، هل هو على جهة التواتر أو دون ذلك؟ وفائدة هذا البحث معرفة أن الخبر اليقيني على أي صفة يكون نقله، هل هي صفة التواتر أو دون ذلك؟ والحقَّ عند الأصوليين أنَّ الخبر الذي يفيد تحقّق مخبره قطعاً ويقيناً هو الخبر المتواتر فقط.

٣. مفهوم الخبر المتواتر، لأن القرآن الكريم منقول بالتواتر، وشرائط التواتر.

٤. صدق الخبر المتواتر، حيث يقرر الأصوليون أن الخبر المتواتر صادق، ويستحيل أن يكون كاذباً.

٥. درجة القطع التي يفيدها الخبر المتواتر، ويذكر الأصوليون أن الخبر المتواتر يثبت به اليقين ضرورة.

وقد ذكر القاضي الباقلانيّ المسائل المتعلقة بنقل القرآن الكريم في أوّل كتابه عند الاستدلال على إعجاز القرآن[١]، وكذلك فعل القاضي عبدالجبار، فقد خصّص مباحث متطاولة في كتابه لبحث هذه القضية خصوصاً[٢].

وخلص كل من القاضيين إلى أن القرآن هو خبر منقول بالتواتر، وأنه خبر صادق قطعاً ويقيناً على وجه الضرورة لا تعتريه شبهة من حيث النقل.

---

(١) انظر: الباقلاني، **إعجاز القرآن**، مرجع سابق: ص٢١ وما بعدها.

(٢) انظر: عبدالجبار، **إعجاز القرآن**، مرجع سابق: ص٩-٤٧.

# المبحث الثالث

# علوم اللغة

إنّ الارتباط بين علوم اللغة العربية وبين موضوع إعجاز القرآن الكريم في غاية الوضوح، والسبب في ذلك أن القرآن عربي كله، بالنظم وبالمفردات، وعلوم اللغة منها ما يبحث في القرآن من حيث نظمه، ومنها ما يبحث فيه من حيث المفردات.

ولا تتوقف أهمية علوم اللغة في بحث إعجاز القرآن الكريم على القول بأنّ الإعجاز القرآني هو في الجانب البلاغي منه، بل إن أهمية علوم اللغة ضرورة في إدراك مناحي الإعجاز القرآني عموماً، لتوقّف فهم القرآن أصلاً على معرفة علوم اللغة.

وأما علوم اللغة العربية على التفصيل، فقد عدها العلماء اثني عشر علماً، وقد تسمى علوم الأدب، قال السيد الشريف رحمه الله: "علم العربية المسمى بعلم الأدب علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة، وينقسم على ما صرحوا به إلى اثني عشر قسماً، منها أصول هي العمدة في ذلك الاحتراز، ومنها فروع. أما الأصول فالبحث فيها إما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم العربية، أو من حيث صورها وهيآتها فعلم الصرف، وإما عن المركبات على الإطلاق فإما باعتبار هيآتها التركيبية وتأديتها لمعانيها الأصلية فعلم النحو، أو باعتبار إفادتها لمعان مغايرة لأصل المعنى فعلم المعاني، أو باعتبار كيفية تلك الإفادة في مراتب الوضوح فعلم البيان..."(١).

وسأتناول في هذا المبحث الحديث عن علوم اللغة التي تساعد في إدراك الإعجاز القرآني الكريم، والتي تدخل في بحث الإعجاز بطريقة يتبين بها العلاقة بين هذه العلوم وموضوع هذه الدراسة، وهو إعجاز القرآن الكريم، وهذه العلوم هي:

**أولاً: علم الصرف**

علم الصرف ويقال له التصريف وهو: "عبارة عن علم يبحث فيه عن أحكام بنية الكلمة العربية وما لحروفها من أصالة وزيادة وصحة وإعلال وشبه ذلك"(٢).

وتعريف السكاكي يبين الارتباط بين هذا العلم وإعجاز القرآن بصورة أحسن، لا سيما أن السكاكي ألف هذا الكتاب في سياق الاهتمام بإعجاز القرآن الكريم كما يظهر من

---

(١) الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت ٨١٦ هـ)، **المصباح شرح المفتاح**، رسالة دكتوراه في البلاغة والنقد، **إعداد الطالب فريد محمد بدري التكلاوي**، إشراف الأستاذ كامل إمام الخولي، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، ١٩٧٧م: ص١ من التحقيق.

(٢) الخضري، الشيخ العلامة محمد، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، ٢م، دار الفكر: ج٢، ص١٨٢-١٨٣.

مقدمة كتابه، حيث قال: "اعلم أن علم الصرف هو تتبع اعتبارات الواضع في وضعه من جهة المناسبات والأقيسة"[١].

ووجه الاتصال بين علم الصرف والإعجاز، أن النظم الكريم الذي يتألف من الألفاظ العربية، ولهذه الألفاظ أحوال واعتبارات بها يتبين قصد الواضع ومراداته منها، وهذه الأحوال والاعتبارات هي التي يختص بدراستها وبحثها علم الصرف.

**ثانياً: علم النحو**

قال العلامة طاش كبري زاده في تعريف علم النحو: "علم باحث عن أحوال المركبات الموضوعة وضعاً نوعياً لنوع نوع من المعاني التركيبية النسبية من حيث دلالتها عليها"[٢].

ومراده بأنها موضوعة وضعاً نوعياً ما يقابل الوضع الشخصي، أي موضوعة لكل فرد يندرج تحت قاعدة ذلك الوضع، فعلم النحو لا يقول: (زيد) مرفوع، بل يقول: الاسم الذي علاقته الفاعلية فهو مرفوع، ويندرج تحت هذه القاعدة زيد وعمرو.

وقال ابن الأكفاني: "وهو علم يتعرف منه أحوال اللفظ المركب من جهة ما يلحقه من التغايير المسماة بالإعراب والبناء، وأنواعها من الحركات والحروف، ومواضعها ولزومها، وكيفية دخولها في الجمل لتبين دلالتها"[٣].

وأما أهمية هذا العلم، فهي أن هذا العلم يبحث في العلاقات بين الألفاظ، والنظم الكريم الحامل للإعجاز هو تلك الألفاظ التي بينها العلاقات التركيبية.

---

(١) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي (ت ٦٢٦ هـ)، **مفتاح العلوم**، ط٢، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٩٠م: ص٦.

(٢) زاده، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ط١، ٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م: ج١، ص١٣٨.

(٣) ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري (ت ٧٤٩ هـ)، **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم**، (تحقيق عبدالمنعم محمد عمر، ومراجعة أحمد حلمي عبدالرحمن)، دار الفكر العربي، القاهرة: ص١٢٢.

قال الشيخ عبد القاهر في أهمية علم النحو في موضوع إعجاز القرآن الكريم: "وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له، وإصغارهم أمره، وتهاونهم به فصنيعهم في ذلك أشنع من صنيعهم في الذي تقدم (يعني علم البيان)، وأشبه بأن يكون صداً عن كتاب الله وعن معرفة معانيه، ذاك أنهم لا يجدون بداً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، لا ينكر ذلك إلا من ينكر حسَّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه"[١].

وبين عبد القاهر العلاقة بين علم النحو وإعجاز القرآن الكريم في كتابه دلائل الإعجاز في أكثر من موضع[٢]، بل إن هذا العالم الجليل وهو المشهور بالعناية بنظم القرآن الكريم، وبيان أنه هو محل الإعجاز القرآني، ما جعل ذلك النظم إلا توخياً لمعاني النحو، وفي هذا من بيان العلاقة ما فيه، حيث قال في تفسير النظم: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلَّ بشيء منها"[٣].

وجاء بعد عبد القاهر الإمام السكاكي فألف كتاب مفتاح العلوم، وجعل القسم الثاني منه خاصاً بشرح تلك العلاقة بين علم النحو وإدراك بلاغة القرآن الكريم التي فيها سر الإعجاز.

**ثالثاً: علم البلاغة**

والمراد بعلم البلاغة هنا المشتمل على العلوم البلاغية الثلاثة، أعني علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، وهو كما عرّفه الشيخ الطاهر ابن عاشور: "العلم الباحث عن القواعد التي تُصيِّر الكلام دالاً على جميع المراد وواضح الدلالة عليه"[٤].

وقد يسمى علم البلاغة المشتمل على هذه الأقسام الثلاثة باسم علم البيان كما يسميه ابن خلدون[٥].

---

(١) الجرجاني، الشيخ أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٤٧١ هـ)، **دلائل الإعجاز**، ط٣، (قرأه وعلق عليه محمود شاكر)، مطبعة المدني ودار المدني، جدة، ١٩٩٢م: ص٢٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٢٨، ص٥٥-٥٦، ص٨٠-٨٣.

(٣) انظر: المصدر السابق: ص٨٠.

(٤) ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر، **موجز البلاغة**، ط١، دار أضواء السلف، الرياض، ٢٠٠٥م: ص٤.

(٥) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق: ج٣، ص١١٣٥، ١١٣٧.

وقد يسمى علم المعاني وحده بعلم البلاغة[١]، لكن التأليفات استقرت على اعتبار علم البلاغة بالمعنى المذكور أولاً.

وفي أهمية علم البلاغة ومكانته وعلاقته بإعجاز القرآن الكريم، قال الخطيب القزويني: "علم البلاغة من أجل العلوم قدراً وأدقها سراً، إذ به تعرف دقائق العربية وأسرارها، ويكشف عن وجوه الإعجاز في نظم القرآن أستارها"[٢].

وكذلك بين ابن خلدون أهمية هذا العلم من خلال تمكينه الدارس من فهم إعجاز القرآن، قال: "واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز في القرآن؛ لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة وهي أعلى مراتب الكلام"[٣].

وقد وضّح ابن عاشور العلاقة بين علم البلاغة وإعجاز القرآن الكريم من خلال نبذة عن تاريخ علم البلاغة، حيث ذكر مبدأ التأليف في هذا العلم، قال رحمه الله: "كان هذا العلم منثوراً في كتب تفسير القرآن عند بيان إعجازه"[٤].

وهذه النبذة عن علوم اللغة المذكورة في هذا المبحث، ووجه تعلقها بموضوع إعجاز القرآن الكريم، تبرز أهمية علوم اللغة في إدراك الإعجاز القرآني، وأنه لا يستغني الباحث في إثبات الإعجاز ودراسته عن علوم اللغة.

والعلوم التي اخترت الحديث عنها في هذا المطلب هي أعلق العلوم اللغوية بموضوع الإعجاز، وبعض العلوم اللغوية الأخرى لها تعلق به، لكن تعلقها به كتعلقها بغيره من الكلام، فلذلك أهملت ذكرها، كعلم متن اللغة، فإنَّ الكلام كله سواءً كان القرآن الكريم أو غيره لا بد من أن يكون سليماً في التعبير عن مراد المتلفظ به، وإلا كان لغواً وهذياناً.

---

(١) انظر: المصدر السابق: ج٣، ص١١٣٦.

(٢) التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **المختصر شرح التلخيص ضمن شروح التلخيص**، ط٤، ٤م، دار البيان العربي ودار الهادي، بيروت، ١٩٩٢م، وهي طبعة مصورة عن الطبعة المصرية القديمة: ج١، ص٤٩-٥١.

(٣) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق: ج٣، ص١١٣٨.

(٤) ابن عاشور، **موجز البلاغة**: ص٦.

# المبحث الرابع
# علم المنطق
## المطلب الأول
## التعريف بعلم المنطق

تستوقف الباحث قضية مصدر علم المنطق، فإن الشائع أن المنطق هو يوناني، وقد ألّف الأستاذ علي سامي النشار رحمه الله كتابه (مناهج البحث عند مفكري الإسلام) في بيان أصالة المسلمين في منهجية البحث المتمثلة في تعامل الأصوليين والفقهاء والمتكلمين مع التراث المنطقي المأخوذ عن اليونان، قال النشار في نفي الفكرة الشائعة أنّ المسلمين اتبعوا المنطق اليوناني: "كانت الفكرة السائدة لدى الباحثين شرقيين وأوروبيين أن المنطق الأرسططاليسي قوبل في العالم الإسلامي حين ترجم وتوالت تراجمه أحسن مقابلة"[(١)]، وبين النشار أنَّ المسلمين كان لهم موقف إنشائي في المنطق، قال: "بحث الإسلاميون إذن المنطق الأرسططاليسي منذ وقت مبكر من خلال أبحاث مفسره له أحياناً، ومكملة له تارة ومعارضة له طوراً"[(٢)].

وفي هذا المطلب سأتناول التعريف بحد المنطق وموضوعه وفائدته.

**أولاً: حدّ علم المنطق**

حدّ ابن سينا المنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الإنسان عن أنْ يضلَّ في فكره[(٣)].

عرّف الإمام الغزالي المنطق، فقال: "علم المنطق هو القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها"[(٤)]. وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري من أصحاب المتون المتأخرين: "علم المنطق هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"[(٥)].

---

(١) النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط١، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٧.

(٢) النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**: ص٢١، بتصرف.

(٣) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، ط٣، ٣م، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، مصر، ١٩٨٣م: ج١، ص١١٧.

(٤) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، مرجع سابق: ص١٣.

(٥) الأنصاري، شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦ هـ)، **المطلع شرح إيساغوجي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥١هـ: ص٩.

وعرفه السّاوي بأنه "قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته"[١].

وقد لخّص الشيخ عبد الكريم المدرّس تعريفات المنطق بما تتناوله مسائل هذا العلم، قال في تعريفه: "مسائل يبحث فيها عن أحوال التعريف وأجزائه، وعن أحوال الدليل وأجزائه"[٢].

ويعرفه المعاصرون بأنه علم الاستدلال الصحيح[٣].

**ثانياً: موضوع علم المنطق**

قال شيخ الإسلام زكريا: "وموضوعه المعلومات التصورية والتصديقية"[٤].

وحدّد الساوي موضوع علم المنطق بطريقة أخرى، فقال: "فموضوع نظره (أي علم المنطق) المعاني التي هي مواد القول الشارح والحجة المطلقين من حيث هي مستعدة للتأليف المؤدي إلى تحصيل أمر في الذهن، وهذه المعاني هي المعقولات الثانية"[٥].

فعلم المنطق يتناول المعلومات من حيث يتوصل بها إلى المجهولات.

**ثالثاً: فائدة علم المنطق**

التعريفات السابقة التي يعرف العلماء بها المنطق تشتمل على الفائدة المرجوة من علم المنطق، ذلك أنّ بعض التعريفات يذكر الغرض من المنطق، قال الشيخ رافع العاني: "الغاية المتوخاة من علم المنطق الإصابة في الفكر وحفظ الرأي عن الخطأ في النظر"[٦].

ولا شكّ أن هذا الغرض عام كل العموم، ويعد المنطق بسبب عموم غرضه مفيداً في كل العلوم الأخرى، وخادماً لها. وتتسع فائدة علم المنطق من مجرد معرفة الصواب والخطأ في الجزئيات إلى أنّ يشكل منظومة متكاملة من الضوابط الكلية للعلوم، بحيث يعدّ مثالاً للمنهجية العلمية التي يبنى عليها العلم.

---

(١) الساوي، القاضي زين الدين عمر بن سهلان، **البصائر النصيرية في علم المنطق**، (تحقيق محمد عبده وتصحيح عبدالله الصاوي وعبدالحفيظ سعد)، مطبعة الصاوي، القاهرة: ص٥.

(٢) المدرس، الشيخ عبدالكريم محمد فتاح الكردي الشهرزوري، **رسائل الرحمة في المنطق والحكمة**، (طبعها محمد الملا أحمد الكزني)، الدار العربية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨م: ص٣.

(٣) انظر: عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**: ص٢٥٩.

(٤) الأنصاري، **المطلع شرح إيساغوجي**: ص٩.

(٥) الساوي، **البصائر النصيرية في علم المنطق**: ص٨.

(٦) العاني، الشيخ رافع بن طه الرفاعي العاني، **الصلة بين أصول الفقه الإسلامي وعلم المنطق**، ط١، دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، ٢٠٠٧م: ص٤٣.

## المطلب الثاني
## العلاقة بين علم المنطق وإعجاز القرآن الكريم

يمكن تعداد المواضع التي تندرج في مباحث علم المنطق ومباحث إعجاز القرآن الكريم معاً ووجه الارتباط بين الموضوعين بحيث تتبين العلاقة المذكورة في الأمور الآتية:

**أولاً: مباحث الكليات**

والمراد بها مفهوم الكلي والجزئي والجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام.

وقد بينت في الفصل الأول بعد الاستدلال على أن القرآن الكريم معجز، أن الثابت بذلك الاستدلال هو حقيقة أنَّ القرآن معجز، بقطع النظر عن وجه ذلك الإعجاز، إن كان هو البياني أو غيره، وكمال التعبير عن هذه الحقيقة ببيان أنَّ إعجاز القرآن هو نوع كليّ، وأنَّ أوجه الإعجاز على الاختلاف بينها وتعددها هي بمثابة الأفراد والماصدقات التي تندرج تحت ذلك النوع المثبت، أي أن الإعجاز كليّ من الكليات، والوجه الإعجازي جزئي من الجزئيات التي تندرج في ذلك الكلي.

ويستفاد من هذه المباحث في موضوع إعجاز القرآن الكريم أن الخلافات المعتبرة التي يذكرها علماء الشريعة في بيان الوجه الذي تحقق به الإعجاز لا يعود على حقيقة الإعجاز بالنقض والتضعيف، لأن الخلاف بينهم هو في ذلك الأمر الجزئي، وأما الكلي الثابت وهو الإعجاز فمتفق عليه ومقطوع به.

ومن الظاهر أن فهم ما سبق وبيانه يتوقف جزئياً على استخدام الاصطلاحات المنطقية وتوابعها.

**ثانياً: مباحث التعريف**

وهي المباحث المتعلقة بتعريف حقائق الأشياء، ويدخل في هذا الموضع تعريف كل من القرآن والإعجاز والتواتر، والمراد بذلك أن تكون هذه المفردات الدالة على أشياء معينة مفهومة الحقيقة بالتمام والكمال، حتى يتأتّى الحكم بها وعليها، نفياً وإثباتاً، ووجه الارتباط أن مباحث التعريف هي التي يعرف بها تمام كيفية التحديد والتعريف.

**ثالثاً: مباحث القضايا**

تبحث القضايا في علم المنطق من جهتين، من جهة صورتها ومن جهة مادتها.

أما الصورة، فالمراد بها أن القضية هل هي محصورة أو غير محصورة؟ وهل كلية أو جزئية؟ وهل هي سالبة أو موجبة؟ وكل ذلك عند استخدامه في الأقيسة ينتج أحكاماً خاصة.

وأما المادة، فالمراد بذلك أن مضمون تلك القضية هل هو من قبيل اليقينيات أو الظنيات مثلاً؟ وهل هي من المتواترات أو البديهيات؟ وكل مادة من مواد القضايا لها حكمها الخاصّ بها، أي إن القياس المؤلف من يقينيات ينتج حكماً يقينياً، والمؤلف من ظنيات لا ينتج حكماً يقينياً.

والتخليط في المواد ينتج تخليطاً وخطأً في الأحكام، فالمعرفة بها عاصمة للذهن عن ذلك الخطأ.

والعلاقة هنا مع إعجاز القرآن أن إنتاج القياس لنتيجته في برهان الإعجاز: **(القرآنُ** وقع به التحدِّي ولم يعارض، وما وقعَ به التحدِّي ولم يعارض **معجزٌ، ينتج: القرآنُ معجزٌ)**، متوقف على معرفة الأمرين السابقين، أعني صورة القضايا وموادها.

أما بالنسبة لصور القضايا، فهي أن المقدمة الصغرى مع المقدمة الكبرى بالترتيب السابق تتداخلان في الحد الأوسط، وتستوفيان شروط الإنتاج.

وأما بالنسبة لمواد القضايا، فهل هي يقينية أو غير يقينية، وقد بينت أنّ المقدمة الأولى يقينية لكونها متواترة، والمتواترات عند المنطقيين من اليقينيات، والمقدمة الثانية كذلك يقينية لكون العجز هو السبب في عدم المعارضة مع وفرة دواعيها وسقوط موانعها.

وبهذا البيان يخلص المستدل بهذا القياس إلى النتيجة المنطقية وهي أن القرآن معجز.

**رابعاً: مباحث القياس**

يتناول المنطقيون في مباحث القياس مفهومَه، وهو: قضيتان تتصل أولاهما بأخراهما من خلال حد أوسط، وأشكالَه، أي الهيئة الحاصلة عند دمج القضيتين، ويقسمون ذلك إلى أربعة أشكال، وضروبَه، وهي الأشكال بملاحظة كلية القضايا وجزئيتها، وإيجابها وسلبها.

وقد مرّ ما يتعلق بالقياس بنوع من التفصيل في أثناء الاستدلال على إعجاز القرآن الكريم في الفصل الأول، ونظم القياس هو:

**القرآنُ** وقع به التحدِّي ولم يعارض، وما وقعَ به التحدِّي ولم يعارض **معجزٌ، ينتج: القرآنُ معجزٌ.**

وهذا القياس يقع على مقدمتين يشترك بينهما جزء يسميه علماءُ المنطق الحدّ الأوسط، وهو

الذي يربط جزأي النتيجة المطلوبة، ومقدِّمتاه هما:

- الصغرى، القرآن الكريم وقع به التحدِّي ولم يعارض.
- الكبرى، ما وقع به التحدِّي ولم يعارض معجزٌ.
- الحدّ الأوسط، ما وقع به التحدي ولم يعارض.
- نتيجة القياس، القرآنُ الكريمُ مُعجزٌ.

ومن هذا الطريقة في الاستدلال على إعجاز القرآن الكريم تظهر العلاقة بين المنطق والإعجاز، فالمنطقي يقرر أن القياس السابق قياس صحيح الصورة، فهو قياس اقتراني متصل من الشكل الأول مستوف لشرائط الإنتاج، ويقرر المنطقي كذلك أن القياس السابق صادق، أي إن قضاياه مطابقة للواقع، وينتج أن القرآن معجز.

# الفصل الثالث

# إعجاز القرآن الكريم من الفلسفة إلى الحداثة

رأيتُ أنْ أجعل تتبع موضوع إعجاز القرآن في الفلسفة والحداثة من جهتين؛ جهة النشأة التاريخية، وجهة الأصل الفكري، وأجعل كل جهة في مبحث، فيكون الكلام في هذا الفصل على مبحثين:

الأول: أتتبع فيه ما كتبه بعض الفلاسفة عن المعجزة عموماً، وإعجاز القرآن الكريم خصوصاً، ليكون هذا المبحث من باب التأريخ لأفكار عدد من الفلاسفة البارزين على الساحة الإسلامية، مع شرحها ونقدها.

الثاني: أضع فيه أصول المطالب الفلسفية التي تعتبر بمثابة الجذور الفلسفية للآراء الحداثية في قضية إعجاز القرآن الكريم، وذلك بقطع النظر عن اتجاه فيلسوف بعينه، بل بملاحظة اتجاه الفلسفة العام من خلال أبرز ممثليها، ليكون هذا المبحث تقريراً ونقداً لتلك الأصول الفكرية الفلسفية.

# المبحث الأول
# نشأة مفهوم إعجاز القرآن الكريم في الفلسفة وتطوره

سأتناول في هذا المبحث آراء الفارابي وابن سينا وابن رشد من الفلاسفة القدماء، والأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا من المعاصرين المتأثرين بالفلاسفة.

وأمّا فلاسفة الحداثة، فقد جعلت الفصل الخامس من هذه الدراسة مخصصاً لنقد نماذج مختارة منهم.

## المطلب الأول
## الفارابي

لم يخصّص الفارابيّ كثيراً من الكلام للحديث عن المعجزات والخوارق، وهو ينصُّ على أنها من طرق المتكلمين لإثبات الدّين، حيث قال في إحصاء العلوم على لسان المتكلمين الذين يربطون المعجزة بصدق النبيّ: "فإنَّ الذي أتانا بالوحي من عند الله جلَّ ذكره صادقٌ، ولا يجوز أنْ يكون قد كذب، ويصحّ أنه كذلك بالمعجزات التي يفعلها، أو تظهر على يده..."(١)، ويظهر من كلامه أنَّ هذا المسلك ليس مسلك الحكماء، وليس مسلكه كذلك.

ووجه كونه مسلك المتكلمين لا مسلك الحكماء أنَّ المتكلِّمين يحتاجون إلى نصرة الآراء التي صرَّح بها واضع الملَّة، كما ذكر الفارابي نفسه(٢).

ومما يؤكد أن الوضع المليَّ دون الفلسفة، وأنَّ الملة وإن كانت فاضلة فإنها ليست للفلاسفة وإنما هي لغيرهم ممن هو دونهم، قال الفارابي: "الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فإذن المهنة الملكية التي تلتئم عنها الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة... وكانت الملة الفاضلة ليست إنما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط...

---

(١) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **إحصاء العلوم**، ط١، (تقديم وشرح علي أبو ملحم)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦م: ص٨٩، باختصار.

(٢) المصدر نفسه: ص٨٦.

وصار الجدل والخطابة عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين"[١].

ويربط الفارابي بين النبي والفيلسوف فيقول: "فيكون الإنسان بما يفيض من الله إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيّـــاً منذراً، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة"[٢].

**أولاً: المعجزة عند الفارابيّ**

قال الفارابي في الفصوص: "النبوَّة مختصّة في روحها بقوّة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات"[٣]، وقال شارحه: "فالنفس إذا كانت قوّية شريفة شبيهة بالمبادئ العالية؛ أطاعها الذي في العالم، وانفعل عنها، ووجد في العنصر ما يتصوّر فيها، وذلك لأنّ النفس غير منطبعة في البدن، بل منصرفة الهمة إليه، وكان هذا الضرب من التعلّق يجعلها أنْ تحيل العنصر البدني على طبيعتها، فلا يبعد أنْ يكون النفس الشريفة القوية يجاوز تأثيرها عن البدن المختصّ بها، ويعمّ؛ فيأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات"[٤].

يفهم أنَّ المعجزة عند الفارابي هي انفعالات ناشئة عن قوة ذلك الإنسان الذي اكتسب رتبة النبيّ، ولا مدخلية في هذه الانفعالات للفعل الإلهيّ، لكون المعجز محجوزاً عن الله تعالى بنفس النبيّ، لما أنَّ الفلاسفة يقولون بالوسائط بين العقول، وأنَّ الواحد لا يباشر المتكثر من العقول، فضلاَ عن مباشرة عالم الكون والفساد.

ولا بد من ملاحظة قول الفارابي السابق: "فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات"، فإنه قد يفهم من هذه العبارة أنَّ المعجزة عند الفلاسفة من قبيل الخوارق، لكن التحقيق في مذهب الفلاسفة يمنع تفسير الكلام على هذا الوجه، ومعنى هذه العبارة أنَّ هذه التصرّفات النفسانية التي تقع بها الانفعالات (المعجزات) تحصل لنفس قويَّـــة لا يسمح الزمان بمثلها إلا على فترات متطاولة، فكان حكم الخروج عن الجبلة والعادات متأوّلاً على معنى الخروج عن جبلة النفوس

---

(١) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، ط٢، (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م: ص٤٧-٤٨، باختصار.

(٢) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٢، (تقديم وتعليق ألبير نصري نادر)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م: ص١٢٥.

(٣) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**، (تصحيح فريردخ ديتريصي)، طبع ألمانيا: ص٧٢.

(٤) الحسيني، الأمير إسماعيل (ت ٨٩٤ هـ)، **شرح فصوص الفارابي في الحكمة**، طبعة حجرية، طهران، ١٣١٨هـ: ص٧٨-٧٩.

النازلة عن تلك الرتبة العليا، والخروج عن عاداتها، فالخروج المذكور خروج نسبي، أي بنسبة الأقل والأندر إلى الأغلب والأكثر.

والذي يدفع إلى هذا التفسير لعبارة الفارابي أنَّ مذهب الفلاسفة لا يقبل مفهوم العادة حتى يقبل خرقها والخروج عن حكمها، فإنَّ المذهب المشهور عند الفلاسفة مبني على القول بالإيجاب الذاتي في الموجودات، بحيث إن العادات هي أمور واجبة لا يمكن تخلفها.

وقد نبّه العلماء بالأصول أنَّ الأسماء قد يقع فيها تشابه بين أصحاب المذاهب، لكنّ مسميات تلك الأسماء ليست واحدة ولا متشابهة، وكثيراً ما يحدث الالتباس في الأسماء بين الفلاسفة وأهل السنة، مما لا يجوز أنْ يغتر به، وقد قال العطار في عدم تطابق ما تشابه من اسم الملائكة بين الفلاسفة وعلماء الشريعة: "وقول شارح الطوالع: إن الجواهر المجردة الغائبة المؤثرة في الأجسام هي العقول العشرة عند الحكماء، والملأ الأعلى عند الشارع، هو قول من أراد أن يوفق بين كلام أهل السنة والحكماء، فسلك طريقاً غير وسط، بل طريقاً شططاً، وهيهات أن يتطابق الاصطلاحان، كيف والعقول العشرة لا تفارق الأفلاك، والملائكة تهبط إلى الأرض، والملائكة لا يعلم عدتهم إلا الله، والعقول عندهم مؤثرة والملائكة لا تأثير لها والعقول العشرة محصورة عندهم في عشرة؟ فما كل قول متّبع، ولا كل كلام يستمع"(١).

فخلاصة طريقة الفارابي في هذا الباب، أنه لا يعول على ما يسمى المعجزة في إثبات الدين، والمعجزة عنده من باب المشترك اللفظي بينه وبين أهل السنة، ويعني به الانفعالات التي تحصل للعناصر الخارجة عن نفس الإنسان الذي اكتسب النبوة، بواسطة تأثيرها بحسب الإيجاب الذاتي الذي يؤمن به كثير من الفلاسفة.

ومعلوم أن القول باكتساب النبوة مخالف للدين، فالنبوة من الله لمن يصطفيه من الخلق.

**ثانياً: إعجاز القرآن الكريم عند الفارابيّ**

لا يوجد للفارابي كلام عن إعجاز القرآن الكريم، لكني أستطيع بناء رأيه من خلال نظرته إلى المعجزة والنبوة والوحي، فأقول:

القرآن الكريم عند الفارابيّ هو عبارة عن ما يرتسم في القوة المتخيلة للإنسان الذي اتّصل بالله تعالى عن طريق العقل الفعّال، قال الفارابيّ تحت عنوان (القول في الوحي ورؤية الملك): "ولا يمتنع أنْ يكون الإنسان إذا بلغت قوّته نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال

---

(١) العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي الأزهري (ت ١٢٥٠هـ)، **الحاشية الكبرى على مقولات البليدي وحاشيتاه الكبرى والصغرى على شرح مقولات السجاعي**، ط١، المطبعة الخيرية، ١٩١٠م: ص٢٨١.

الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوَّة بالأشياء الإلهية"[١].

وقال في موضع آخر: "فيكونُ الله عزّ وجل يوحي إليه بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثــمَّ إلى قوّته المتخيِّــلة"[٢].

وأمّا إعجاز القرآن عند الفارابي بحسب ما نقلت عنه؛ فليس شيئاً زائداً على خروج متلقّيه بالقوّة المتخيلة عن جبلّات النفوس السافلة التي تأثّرت قواها المتخيلة بالمحسوسات، وطغت عليها الماديّات، وليس شيئاً زائداَ على ترقّي قوّته المتخيلة ليرتسم فيها أشياءُ من قبل العقل الفعّال الذي هو من جملة المحالات أَصْلاً.

فحاصل طريقة الفارابي في المعجزات أنه يراها أمراً غير خارج عن حكم العادة.

---

(١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**: ص١١٤.

(٢) المصدر نفسه: ص١٢٥.

## المطلب الثاني

## ابن سينا

ابن سينا قليل الكلام عن المعجزات، مَثَله في ذلك مثل الفارابي، وأما عن نظرت لإعجاز القرآن الكريم، فيمكن بناء مذهب ابن سينا فيه بالاعتماد على آراء ابن سينا في النبوة والوحي والمعجزة.

قال ابن سينا: "الناس المستحقون لاسم الإنسانية هم الذين يبلغون في الآخرة السعادة الحقيقية، وهؤلاء على مراتب أيضاً، وأشرفهم وأكملهم الذي يختص بالقوَّة النبوية"(١). وعدّد ابن سينا خواصّ ثلاثاً لهذا الإنسان الذي يكون نبياً باختصاصه بهذه القوة النبوية، وهي: الحدس، والتخيل، وتغيير الطبيعة(٢).

١- الحدس؛ فهو عند ابن سينا ما يكون به ترقي النبيّ إلى أعلى مراتب الإنسانية من حيث زيادة عقله واتّصاله بالمعقولات من غير تعليم، ومن هذه القوّة يتفاضل الأنبياء في القوّة النبويّـــة عند ابن سينا.

٢- التخيّـــل؛ فهو عند ابن سينا ما يكون به الوحي إلى النبيّ، وفعلها هو الإنذار بالكائنات والدلالة على المغيبات، ووضّح: "السبب في معرفة الكائنات هو اتصال النفس الإنسانية بأنفس الأجرام السماوية التي بان بأنها عالمة بما يجري في العالم العنصري"(٣)، وقال: "وليس تخيل النبيّ يفعل هذا في الاتصال بمبادي الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعال وإشراقه على نفسه بالمعقولات، فيأخذ الخيال، ويتخيل تلك المعقولات، ويصورها في الحسّ المشترك، فيرى الحسّ لله عظمة وقدرة لا توصف"(٤).

٣- تغيير الطبيعة، فقد تكلَّم عليها ابنُ سينا تحت عنوان (في كيفية جواز كون المعجزات والكرامات المختصة بالأنبياء)، وقال في شرحها: "لأنَّ نفس النبيّ يمكن أن من القوة بحيث يصدر عن أوهامها في غير أبدانها ما قد يصدر من أكثر الأنفس في أبدانها من

---

(١) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **المبدأ والمعاد**، (باهتمام عبدالله نوراني)، طهران، ١٣٦٣هـ: ص١١٥-١١٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ص١١٦-١٢٠، وشرح الخواص الثلاث هو تلخيص لما في هذه الصفحات المذكورة.

(٣) المصدر نفسه: ص١١٧.

(٤) المصدر نفسه: ص١١٩.

التغييرات التي هي مبادٍ للاستحالات العظيمة إلى الخير والشرّ، وللحوادث التي لها في الطبيعة أسباب، كالزّلازل والرياح والصواعق"(١)، ومعنى هذا أنَّ المعجزات ليست من قبيل الخوارق على ما مرّ تحقيقه عند الفارابي.

ومن جملة هذه الخواصّ الثلاث التي ذكرها ابن سينا يمكن القول إنَّ مذهبه في النبوّة وحصول المعجزات للنبيّ كمذهب الفارابيّ، تبعاً للفكر الفلسفيّ المبنيّ على القول بالإيجاب الذاتي والقول بالعقول العشرة.

ومن المعلوم أنَّ حصول المعجزات للأنبياء عند علماء الإسلام ليس فعلَ خاصّة من خواصّ النفس النبويَّـــة، بل هو من خلق الله تعالى وإجرائه على أيدي الأنبياء المصطفين، كما تبين في تعريف المعجزة.

وقد زاد ابن سينا الكلام نوعاً من التفصيل في بيان العلاقة بين النبيّ والمعجزة، قال: "من فروع العلم الإلهيّ أنَّ الوحي كيف يتأدّى حتى يصير مبصراً أو مسموعاً بعد روحانيته؟ وأنَّ الذي يأتي خاصّة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة، وكيف يخبر بالغيب؟"(٢).

ومن الملاحظ من كلام ابن سينا أنه يجعل المعجزة تابعةً للنبوّة في الثبوت تبعية طبيعية واجبة، أي يجعل المعجزة ثابتة للنبيّ بحكم طبيعة النفس النبوية وخواصها، والمعجزة عنده مجرّد علامة فارقة بين النبي وبين غيره، قال في النجاة: "فواجبٌ إذاً أن يوجد نبيٌّ، وواجب أنْ يكون إنساناً، وواجب أنْ يكون له خصوصيةٌ ليست لسائر الناس، حتّى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميّـــز به عنهم، فتكونُ له المعجزات التي أخبرنا بها"(٣).

فطريقة ابن سينا مخالفة للدّين(٤)، ووجه مخالفتها للدين أنَّ القرآن الكريم وإن كان كلام الله تعالى عند ابن سينا، إلا أن نسبته إليه سبحانه ليست على الوجه الذي ينسب به الدين القرآن إلى الله تعالى، وشرح ذلك أن القرآن على طريقة ابن سينا هو انطباعات القوّة المتخيّلة التي لنفس

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ص١٢٠.

(٢) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ط٢، دار العربي للبستاني، القاهرة، ١٩٨٩م: ص١١٤.

(٣) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م: ج٢، ص١٦٦.

(٤) مخالفتها للدّين واضحة، وقد خالف في ذلك بعضُ محبي ابن سينا، انظر: نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ط٢، (نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، وراجع الترجمة ماجد فخري)، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١م: ص٥٦-٥٨.

النبيّ الإنسانية المتّصلة بالأنفس السماويَّـــة المتجلّية بالمعقولات والمتّصلة بالعقل الفعّال.

أمّا الدين الإسلامي فهو يقول بوضوح: إن القرآن كلام الله تعالى أوحى به إلى النبيّ مسموعاً من طريق جبريل عليه السلام مباشرة، وفي العقيدة الإسلامية فإنه لا مدخلية للنبيّ أو لنفسه الإنسانية أو للأنفس السماوية أو العقل الفعال في نظم القرآن أو معانيه.

وبناء على التحليل السابق، فإن إعجاز القرآن الكريم عند ابن سينا راجع إلى النفس النبوية للنبي من خلال اتصالها بالأنفس السماوية، ويكون إعجاز القرآن بناء على ذلك ليس من فعل الله تعالى، بل من فعل مشترك بين النفس النبوي والنفس السماوي، ويعطي هذا تميزاً للنبي عن سائر أبناء جنسه من البشر.

ويكمن الفرق بين ابن سينا وعلماء الإسلام في النظر لإعجاز القرآن في الآتي:

- أنّ الإعجاز نفسه ليس إعجازاً بالنسبة لابن سينا وذلك لأنه مكتسب بالقوة النبوية، في حين أنه غير مكتسب عند علماء الإسلام لكونه فعلاً لله تعالى يجريه الله على يد من شاء من عباده إثباتاً لصدقه.
- أنّ الإعجاز عند ابن سينا ليس فعلاً لله تعالى، وهو عند علماء الإسلام فعل لله تعالى.
- أنّ إعجاز القرآن عند ابن سينا أمرٌ لا تثبت به النبوة لكونه ليس خارقاً للعادة، بل هو مميز للنفس النبوية عن غيرها، وأما عند علماء الإسلام فإعجاز القرآن أمر تثبت به النبوة قطعاً، لكونه أمراً لا يتأتى من البشر لكونه غير مقدور لهم، وهو إذن يثبت نبوة النبي.
- إن إعجاز القرآن عند ابن سينا أمر اكتسبه النبي بجهده وتأمله وصفاء نفسه، وليس هو كذلك عند علماء الإسلام بل هو أمر موهوب للنبي غير مكتسب بجهد أو صفاء نفس.

## المطلب الثالث

## ابن رشد

إذا ما قورنَ كلام ابن رشد عن المعجزات بكلام الفارابي وابن سينا، نجد أنَّ كلام ابن رشد أغزر من كلام الأخيرين، وأكثر تفصيلاً ودخولاً في المناقشة، بل إنه يمكن أن يعدَّ كلام ابن رشد في مسألة المعجزات شرحاً لمذهب الفلاسفة.

**أولاً: المعجزة عند ابن رشد (نصوص ابن رشد)**

يقسّم ابن رشد المعجز إلى قسمين، وهما:

- المعجز البرّاني، وهو مسلك الجمهور اللائق بهم، وغير المناسب للعلماء.
- المعجز المناسب، وهو مسلك العلماء الذي لا يترقى إلى فهمه العوام والجمهور.

قال ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة مبيناً هذه القسمة: "ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبيل المعجز المناسب طريق مشترك(١) للجمهور والعلماء، فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور، لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني"(٢).

وقبل أن أشرع في نقد هذه الفقرة من كلام ابن رشد لا بد أن أذكر شيئاً عن التقسيم الذي اتبعه ابن رشد، فأقول: معلوم أنَّ التقسيم، إما أنْ يكون اعتبارياً، وهو تقسيم الأشياء الذهنية غير الموجودة في الخارج، كتقسيم الأعداد إلى طبيعي وخيالي، أو تقسيمها إلى موجب وسالب، وكتقسيم الأشكال الهندسية في الذهن، وإما أنْ يكون حقيقياً، وهو تقسيم الأشياء الموجود في الخارج بحيث يصدق كل قسم على أفراد لا تصدق عليها الأقسام الأخرى، ومن المعلوم كذلك أن فعل التقسيم لا بد أن يناط بمقسَّم به، أي ما يكون بمثابة آلة للتفرقة بين الأقسام، وهو ما يسمى وجه التقسيم.

إذا تبيّن هذان النوعان من التقسيم، فأقول: إنَّ تقسيم ابن رشد المعجز إلى قسمين هو من

---

(١) جاءت بهذا الإعراب في المصدر.

(٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)** أو **(نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)**، ط١، (تقديم وشرح محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م: ص١٨٥.

قبيل التقسيم الحقيقيّ، لا الاعتباريّ، فالمعجزة شيء موجود في الخارج يعطي أحكاماً على الأشياء، كإثبات النبوّة وتصديق النبيّ وغير ذلك.

أمّا وجه قسمة المعجز عند ابن رشد، فهو أنَّ الفعل إذا كان مناسباً للصفة التي سُمّي بها النبيّ نبياً فهو معجز مناسب، وإن لم يكن مناسباً فهو معجز برّانيّ، قال ابن رشد في تعريف المعجز البرّانيّ: "المعجز البرّانيّ الذي لا يناسب الصفة التي سمّي بها النبي نبياً"[١]، ولأجل ذلك سمى القسم الآخر للمعجزات بالمعجز المناسب، وهو المعجز الذي يناسب الصفة التي سمي بها النبي نبياً، لكن النبوة تابعة للمعجزة وجوداً وثبوتاً في الخارج؛ فوجه القسمة الذي اعتمد ابن رشد لتقسيم المعجز يبطله أنَّ الصّفة التي سُمّيَ بها النبيّ نبياً هي صفة تابعةٌ لثبوت المعجزة، وأنّ النبوة إذا ثبتت بغير المعجزة الخارقة للعادة فلا داعي لها ألبتة[٢].

وبعد دراستي لقسمة المعجز عند ابن رشد لاحظت أنَّ المعجز الذي سمّاه ابن رشد (المعجز البراني) هو المعجز على طريقة الإسلام، والذي سمّاه (المعجز المناسب) هو المعجز على الطريقة المشهورة عند الفلاسفة، ومن أسباب قول ابن رشد بمذهب الفلاسفة في المعجزات، أنه يتبنى طريقتهم في النظر إلى العالم، أعني طريقة الإيجاب الذاتي، حيث يتابع في ذلك أرسطو من خلال ترجمة كتبه وشرحها[٣].

فالحاصل في مفهوم المعجزة عند المذهب المشهور للفلاسفة ومذهب المتكلمين ومذهب ابن رشد، ثلاثة مواقف من طرف كل واحد من هؤلاء المذكورين:

- أنَّ ابن رشد يقول في الحقيقة بقول الفلاسفة، فهو يقرر أن المعجزة على طريقة المتكلمين (التي يسميها المعجز البراني) لا تدل على صدق النبيّ، بل زعم ابن رشد أن الرَّسول نفسه صلى الله عليه وسلم لم يدعُ أحداً إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأنْ قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال متحدياً بها[٤].

---

(١) المصدر السابق نفسه: ص١٨٥.

(٢) انظر في أنَّ المعجزة هي الطريق الوحيد لثبوت النبوّة: الأرمويّ، **الرِّسالة التسعينيّة في الأصول الدينية**، مرجع سابق: ص٢١٨-٢١٩ (تعليق المحقّق).

(٣) انظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **كتاب الآثار العلوية**، (تحقيق سهير أبو وافية، وسعاد عبدالرازق، ومراجعة زينب الخضيري)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م. وانظر له أيضاً في نفس الموضوع: **جوامع الكون والفساد**، (تحقيق أبو الوفا التفتازاني، وسعيد زايد)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩١م.

(٤) انظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملَّة**: ص١٧٨، واستدلّ ابن رشد على هذا الزعم بآيات كريمة استدلّ بها جورج طرابيشي، وستأتي في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

- أنَّ الفلاسفة لا يقولون بالمعجزة أصلاً، إلا على مذهبهم الذي لا يتبقى معه مفهوم لعادة يمكن أن تلتئم وتنخرق.
- أنَّ المتكلمين يعترفون بالمعجزة على معناها المعروف وهو خرق العادة.

ودعوى ابن رشد أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتحد بالمعجزات، ولم يقدم بين يدي دعواه خارقاً أمر غير صحيح، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث مناقشة جورج طرابيشي بالتفصيل.

**ثانياً: إعجاز القرآن الكريم عند ابن رشد**

إعجاز القرآن الكريم عند ابن رشد من قبيل المعجز المناسب عنده، وهو المعجز على طريقة الفلاسفة كما بينت آنفاً، لا من قبيل المعجز الحقيقي الذي يقول به المتكلّمون (البراني بحسب تسمية ابن رشد).

ونصّ كلام ابن رشد في أن القرآن من قبيل المعجز المناسب الذي ليس بمعجز عند المتكلمين: "تبيّن لك أنَّ دلالة القرآن على نبوّته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص، فإنَّ تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدلّ دلالة قطعية إذا انفردت، إذ كانت ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سُمّي النبيّ نبياً"[١].

وأما دلالة إعجاز القرآن الكريم على الصدق، فهي عند ابن رشد ليست من قبيل دلالة المعجز الخارق للعادة على صدق من تظهر على يده المعجزة، قال ابن رشد بلسان من يعترض عليه: "ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنه يدلّ على كونه رسولاً؟ وأنت قد بيّنت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة"[٢]، ثم قال للمعترض: "قلنا: هذا كله صحيح كما ذكر المعترض"[٣]، فانظر كيف أن ابن رشد صحح أقوال المعترض، ومن ضمنها أن دلالة المعجز (أي البراني) على وجود الرسالة ضعيفة.

ثمّ شرع ابنُ رشد في بيان دلالة القرآن على صدق النبوة، فقال: "فكون القرآن دلالةً على صدق نبوّته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين"[٤]، والأصلان هما:

**الأصل الأول:** "الصنف الذين يسمّون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن هذا

---

(١) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة:** ص١٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ص١٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ص١٧٩.

(٤) المصدر نفسه: ص١٧٩.

الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع بوحي من الله لا بتعلم إنساني، وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة"[١].

**الأصل الثاني:** "أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضاً من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي"[٢].

وسأل ابن رشد بعد تقرير الأصلين: "من أين يعلم الأصل الأول، وهو أنّ ههنا صنفاً من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله"[٣]، وأجاب عن السؤال: "أمّا الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك بتعلم، وذلك أنَّ الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دلَّ على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوّة، وأمّا الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدلّ دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوّة، وإنما تدلّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليست تدلّ على ذلك"[٤].

لكن ابن رشد وقع في تناقض من خلال هذا الكلام الأخير، فإنّ دليل وجود الأنبياء عنده هو إنذارهم بوجود الأشياء التي لم توجد بعد، ثم خروجها على الصفة التي أنذروا بها، ونلاحظ أن الإنذار على هذه الصورة هو من قبيل الإخبار بالغيب، كما في إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بغلبة الروم على الفرس، وهزيمة الكفار في بدر، وصفة الجمل الذي فقده أصحابه، فيكون محلّ التناقض عند ابن رشد أنه جعل خرق العادة (الإنذار بما لم يوجد) دليلاً على وجود الرسالة مع أنه صرح بأن خرق العادة لا يدلّ على وجود الرسالة عندما صحّح قول المعترض الذي يضعف دلالة المعجزة على وجود الرسالة[٥]، فإنه من الواضح أن انقلاب العصا حية وإبراء الأكمه وإحياء الموتى والإخبار بالغيب كلها خوارق للعادة لا تتأتى من الناس العاديين.

---

(١) المصدر نفسه: ص١٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١٨٠.

(٣) المصدر نفسه: ص١٨٠.

(٤) المصدر نفسه: ص١٨١.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ص١٧٩.

# المطلب الرابع

# المتأثرون بالفلاسفة

# الأفغاني ومحمد عبده ومدرستهما

## أولاً: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

اخترت أن أتحدث عن الأفغاني ومحمد عبده في سياق واحد، فالثاني منتسب إلى الأول ومتأثر به، حيث قال محمد عبده في وصف مقام الأفغاني عنده بقوله: "فكأنه حقيقةٌ كلية تجلّت في كلِّ ذهن بما يلائمه، أو قوّة روحية قامت لكلّ نظر بشكل يشاكله"(١).

وعلى قلَّة الإنتاج العلمي المتخصص لمحمد عبده، فإنه قد ذكر مسألة المعجزات والخوارق ودلالتها على صدق النبي في موضعين غنيين بالكلام والتفاصيل، وهذا سوق لما فيهما.

**الموضع الأول: في التعليقات على العقائد العضدية**

قال محمد عبده في مسألة المعجزات ودلالتها على صدق النبيّ: "وكيف يكون مجرد الخارق موجباً للقطع عند الاقتران بالدعوى؟"(٢)، ومعناه أنَّ الشيخ محمد عبده قائل بأنّ المعجزات التي هي الخارق المقارن لدعوى النبوة لا تكفي في تصديق النبيّ.

وقال في إفادة هذا المعنى وتجليته: "فإن زعم أنَّ المعجزة بنفسها ليست برهاناً، قلنا: نعم. وإنَّ الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق بين بالفطرة والعادة، وكم من قضايا تحققها العادات وهي مزيفة لدى البصائر"(٣). وقال: "لو كان مجرّد الخارق بالشرائط التي اعتبروها موجباً للعلم بطريق العادة لما تردّد أحد في خوارق العادات، ولا قائلَ به"(٤).

وفي هذين النقلين الأخيرين يتكئ محمد عبده على المعتمد عند الأشاعرة من أنَّ دلالة المعجزة على صدق النبيّ دلالة عادية، أيْ من قبيل العاديات، وقد مرّ تحقيق معنى كون الدلالة

---

(١) عمارة، محمد، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م: ص١٥.

(٢) الأفغاني، جمال الدين الحسيني (ت ١٨٩٧م) وعبده، محمد (ت ١٩٠٥م)، **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، ط١، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م: ص٤٢٨.

(٣) المصدر السابق نفسه: ص٤٢٥، باختصار، وهذا النقل من الحاشية بتوقيع محمد عبده نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه: ص٤٢٩، باختصار، وهذا النقل من الحاشية بتوقيع محمد عبده نفسه.

عادية في آخر الفصل الأول من هذه الدراسة، وكان خلاصة ذلك أن قول القائلين بالدلالة العادية لا ينفي قطعية تلك الدلالة، وقد ذكرت أيضاً أن الأشاعرة شرطوا كون دلالة المعجز على التصديق من قبيل العاديات بتجرّد المعجز عن القرائن، وأما حال اقترانه بدعوى النبوة والتحدي فهم مجمعون على أنَّ الدلالة هناك عقلية لا عادية، وقد مرّ تحقيق ذلك من كلام الفاضل السيالكوتي.

وتابع محمد عبده في سياق الاعتراض على الكلنبويّ(١): "وقد بلغك خبرُ ابن المقنع وأمثاله، ممن رقمت أحوالهم في صحائف الرجال، كابن خلكان وغيره، ففي الداوستان أن ابن مقنع هذا قد ادّعى النبوة، وأقام على ذلك معجزة باهرة، وهي أنه صنع قمراً يرتفع عن الأرض نحو فرسخ، ويضيء إلى أربعة فراسخ، ويستمر كذلك إلى الصباح، ثم عند الصباح يغيب، ثم يطلع في الليل، وهكذا، وهذا الرجل كان بعد الإسلام. فإن كان الشيخ الكلنبوي يذعن للخوارق المقترنة بالدعوى، فلم لم يؤمن بهذا الرجل؟ ولكن العذر له، فإنه كان من القسم الثاني يعتقد بغير روية ولا نظر"(٢)، وقال: "فلعلّ هذا الرّجل لم يبلغه القرآن، أو كان تركيّ اللسان، لا يفهم معناه!"(٣).

وقد جاء هذا الكلام من محمد عبده لنفي ما قرّره الكلنبوي من أنَّ النبيّ لا يشتغل بتعليم الناس الإلهيات قبل إظهار المعجزة لاحتياج أي تعليم نبويّ إلى إثبات الصدق من طريق إظهار المعجزة، وهذا ما يخالف فيه محمد عبده. والحقّ أنّ القرآن لا تثبت قرآنيته فعلاً إلا بعد ثبوت النبوة التي لا تثبت إلا بعد ظهور المعجزة.

وقد لاحظت أنَّ محمد عبده مسبوق في هذا الطرح، فإنّ ابن رشد لم يقنع بدلالة الخارق على الصدق إلا إذا اقترن بالتعليم الإلهيّ، كما مرّ في المطلب السابق.

والحاصل من النقول السابقة عن محمد عبده أنه يرى أن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم هي القرآن الكريم لا بما هو معجز، وبما هو فوق طوق البشر، وبما أنه تحدي به ولم يعارَض، بل يراه معجزة بما يشتمل عليه من التعليمات الإلهية، وهو قول الفلاسفة من قبله في إعجاز القرآن الكريم.

---

(١) إسماعيل الكلنبوي، عالم محقق رياضي فقيه نظار متكلم أصولي ذو وزن خطير، له قصصٌ تكاد تكون من الخوارق في فكّ طلسمات العلوم، ومن قصصه الكثيرة أنه حل جدول لوغاريتمات رياضية من نظرة أولى في ليلة بهر بها مبعوث فرنسا، وكانت اللوغاريتمات حديثة الوجود آنذاك، وأنه أصلح نظام مدافع في الدولة العلية، بحث أصابت الطلقات أهدافها بنسبة عشرة من عشرة، من دون خطأ، بعد أن كان نظام التصويب فاسداً. انظر ترجمته: الكوثري، **مقالات الكوثري**، مرجع سابق: ص٥٥٣-٥٦١.

(٢) المصدر السابق نفسه: ص٤٢٨-٤٢٩.

(٣) المصدر السابق نفسه: ص٤٢٩.

**الموضع الثاني: رسالة التوحيد**

ألف محمد عبده رسالة التوحيد وهي متأخرة عن كتابة تعليقاته على العضدية، وقال فيها بشأن إعجاز القرآن الكريم: "جاءنا الخبر المتواتر أنه مع طول زمن التحدي ولجاج القوم في التعدي أصيبوا بالعجز... أليس في ظهور مثل[١] هذا الكتاب على لسان أمي أعظم معجزة وأدل برهان على أنه ليس من صنع البشر، وإنما هو النور المنبعث عن شمس العلم الإلهي، والحكم الصادر عن المقام الرباني على لسان الرسول الأمي، صلوات الله عليه؟ هذا وقد جاء في الكتاب من أخبار الغيب ما صدقته حوادث الكون، كالخبر في قوله: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤﴾"[٢].

فهذا الكلام الصادر عن محمد عبده يعارض مذهبه في التعليقات على العضدية.

ولكني تأملت في التعليقات نفسها، فوجدت محمد عبده يقول: "إنَّ نوع بني الإنسان الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ينقسمون إلى قسمين: أولهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولو الاستبصار والمعارف. والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط اللذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية"[٣]. ثمَّ شرع في تفهيم الناس كيف أنَّ القسم الثاني يليق به المخاطبات التي لا تتأيد بالبراهين والحقائق العليا، ويكفي فيها الإقناع نوعاً ما.

فالتأمل في كلام محمد عبده يبين أنَّه لا تعارض بين الموضعين الذين سقتهما، وأن ما في رسالة التوحيد هو مما يليق بالقسم الثاني من الناس دون الأول، فصار محمد عبده في التعليقات على العضدية إلى أن الخارق لا يدلّ على النبوّة، وفي رسالة التوحيد إلى أنَّ الجمهور يصلحهم ما به مقنع، وإن كان في نفسه باطلاً، أو غير كافٍ.

ولا يخفى التشابه في المسلك بين ابن رشد ومحمد عبده في تقسيم الناس إلى القسمين المذكورين، ثم إضافة أنواع من الحقيقة إلى كل قسم.

**ثانياً: محمد رشيد رضا**

يرى محمد رشيد رضا ما يراه كلّ مسلم من أنَّ القرآن الكريم هو معجزة النبي صلى الله

---

(١) لفظ: (مثل)، ورد في الرسالة كما أثبته، ومن المعلوم أن الذي ظهر هو الكتاب لا مثله، وأن هذا التجوز يفضي إلى إسقاط المعجزة، وإثبات المعارضة، وهو غيرُ لائق.

(٢) عبده، محمد (ت ١٩٠٥م)، **رسالة التوحيد**، ط١، (طبعها محمد رشيد رضا، واعتنى بنشرها بسام الجابي)، دار الجفان والجابي، ودار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠١م: ص١٩٧.

(٣) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد، **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، مرجع سابق: ص٤٢٦.

عليه وسلم.

قال محمد رشيد رضا في تفسير المنار مثبتاً الإعجاز القرآني: "فاعلموا أن ما جاء به بعد أربعين سنة فأعجزكم بعد سبقكم لم يكن إلا بوحي إلهي، وإمداد سماوي، لم يسم عقله إلى علمه، ولا بيانه إلى أسلوبه ونظمه"(١).

وقال: "وإنّ لهذا الإعجاز وجهين: أحدهما: كونه معجزاً بذاته؛ لأنه في مرتبة لا يمكن لبشر أن يرتقي إليها، وثانيهما: أنه جاء على لسان أميّ لبث أربعين سنة لم يوصف بالبلاغة، ولم يؤثر عنه شيء من العلم"(٢).

ويفهم بوضوح من كلام الأستاذ محمد رشيد رضا أن إعجاز القرآن عنده هو على معناه عند علماء الإسلام، وهو أن يعجز البشر عن الإتيان بمثل معجزة القرآن الكريم.

لكنه في كتاب الوحي المحمدي، يتابع شيخه محمد عبده في معنى الإعجاز، ويدور حول هذا المعنى في تفسير مفهوم إعجاز القرآن الكريم.

وتتجلّى متابعة محمد رشيد رضا لمحمد عبده في كتاب الوحي المحمدي، الذي يضم في ثناياه كثيرا من منشورات المنار، حيث قسم المعجزات إلى قسمين(٣):

القسم الأول: المعجزات الكونية، أيْ الخوارق، وهي التي يسمّيها العجائب.

القسم الثاني: المعجزات العلمية أو العقلية، وإعجاز القرآن الكريم من هذا القسم.

وقد قال في القسم الأول من المعجزات، أي الكونية التي هي من قبيل الخوارق والعجائب: "وأما تلك العجائب الكونية؛ فهي مثار شبهات وتأويلات كثيرة في رواياتها، وفي صحتها، وفي دلالتها، وأمثال هذه الأمور تقع من أناس كثيرين في كل زمان، والمنقول منها عن صوفية الهنود والمسلمين أكثر من المنقول عن العهد العتيق والجديد وعن مناقب القديسين، وهي من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر"(٤).

ولا شكَّ أنَّ إعجاز القرآن الكريم عند محمد رشيد رضا ليس من هذا القسم الأول، بل من القسم الثاني، لا لأنه ذكر ذلك فقط، بل لأنَّ إعجاز القرآن الكريم عند محمد رشيد رضا وعند

---

(١) رضا، محمد رشيد، **تفسير المنار**، ١٢م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م: ج١، ص١٥٩.

(٢) المرجع السابق: ج١، ص١٥٩.

(٣) انظر هذا التقسيم: رضا، محمد رشيد، **الوحي المحمدي**، ط٣، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٤٠٦هـ: ص١٠٥.

(٤) المصدر السابق: ص١٠٥.

كل مسلم لا يجوز أن يكون مثاراً للشبهات والتأويلات، ولا يجوز أن يقع من أناس كثيرين كصوفية الهند، ولا يجوز أن يكون من منفرات علماء العصر عن الدين.

وزاد الأستاذ المقام تفصيلاً بقوله: "إن ما رواه المحدثون بالأسانيد المتصلة تارة، وبالمرسلة أخرى، من الآيات الكونية التي أكرم الله تعالى بها رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم هي أكثر من كلّ ما رواه الإنجيليون، وأبعد عن التأويل، ولم يجعلها برهاناً على صحة الدين، ولا أمر بتلقينها للناس"[(١)].

ومن هذا الكلام يُعلم أنَّ الأستاذ لا ينكر وقوع الخوارق والآيات الكونية، ولا ينكر كونها وقعت للنبي صلى الله عليه وسلم، بل الذي ينكره هو أنْ تكون هذه الخوارق برهاناً على صحة الدين، ودليلاً على نبوة سيد المرسلين، وفي هذا التفصيل منه زيادة تأكيد على أنَّ معجزة القرآن الكريم عند الأستاذ ليست من قبيل الخوارق والآيات العجيبة.

وأمّا ما جاء في هذا النقل الأخير من أنَّ الله أكرم النبيَّ بالآيات الكونية، فلا معنى له ألبتة، فإنّ الله لا يكرم حبيبه صلى الله عليه وسلم بما يكون "مثار شبهات وتأويلات كثيرة ومنفراً عن الدين الذي يدعو إليه"، بل لا يعدّ ذلك من جملة الإكرام أصلاً، ولكن يعد من جملة الإلباس على الرسول ومن أرسل إليهم ذلك الرسول.

وعلّل الأستاذ عدم كون الخوارق والآيات الكونية دليلاً على صحّة الدين وصدق النبيّ صلى الله عليه وسلم "بأن الله تعالى جعل نبوة محمد ورسالته قائمة على قواعد العلم والعقل في ثبوتها وموضوعها"[(٢)]، ومعنى كلامه هذا أنَّ نبوة موسى وعيسى وما جاءا به من الدين قائم على غير قواعد العلم والعقل، ذلك أنها دلَّ على صحتها الآيات الكونية والخوارق، كانقلاب العصا حية وإحياء الموتى، ولأجل هذا الكلام أثبت الشيخ مصطفى صبري على محمد رشيد رضا الطعن في نبوة سيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهما السلام[(٣)].

وقد اختلط على أحد قرّاء المنار[(٤)] الفرق بين حال النبي صلى الله عليه وسلم وحال المرأة الفرنسية جان دارك ذات الهمة العلية التي تسببت في تحرير قومها ونهضتهم.

والاختلاط الذي وقع عند قارئ المنار هو في الكيفية التي يجب أن تعتمد في إثبات النبوة، والدليل المعتمد في ذلك، فمحمد عبده عندما قرر أن إمكان النبوة وحاجة الناس إليها كاف في

---

(١) المصدر السابق: ص١١٢.

(٢) المصدر السابق: ص١١٢.

(٣) انظر: صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، مرجع سابق: ج٤، ص١٣٨.

(٤) رضا، **الوحي المحمدي**: ص١٢٠.

ثبوتها، استدرك عليه أن ذلك لا يستلزم حصول النبوة، وإلا كانت جان دارك نبياً كذلك.

ولم يعبأ الأستاذ محمد رشيد رضا بالخلط الذي وقع عند القارئ، بسبب طريقة الأستاذ محمد عبده، فأصر على صوابية ما في رسالة التوحيد لإثبات النبوة، وقد يسوغ ذلك الإصرار إذا علم أن الأستاذ رضا يرى رسالة التوحيد لشيخه محمد عبده هي التي يصحُّ أنْ تحتسب في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم[١].

ومذهب محمد رشيد رضا ومحمد عبده في الاستدلال على النبوّة بحاجة الناس إليها، وتفريقه بين نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وما يمكن أنْ يدّعى من نبوّات لغيره كجان دارك، بقياس نبوة محمد إلى ما ينسب إلى غيره هو عين مذهب ابن سينا، حيث يقول: "وأمّا صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام"[٢]. وهذا القول من ابن سينا يتضمن أيضاً إنكار نبوة غير محمد صلى الله عليه وسلم التي أثبتها مصطفى صبري لصاحب المنار، والتي دللتُ عليها من نصوصه.

وزاد الأستاذ صاحب المنار تقسيمات المعجزة التي سبق أن نقلتها عن الفلاسفة ونقدتها، ومنها تقسيم ابن رشد، وتقسيم محمد عبده، والتقسيم الأول للأستاذ محمد رشيد رضا، قسمةً أخرى، وابتدأ القسمة الجديدة بقوله: "المعجزات كلها من الله تعالى لا من كسب الأنبياء، كما نطق به القرآن الكريم"[٣]، والقسمان هما:

القسم الأول: تكوينية، لا مدخل فيها لكسب النبيّ، ولا يعرف لها سنة إلهية، كآيات موسى التسع، ومنها قلب العصا حية.

القسم الثاني: روحانية، وهي تشبه الكسبية، وتقع بسنة إلهيّة، لكنها لا تكون من قبل الماديات، كولادة عيسى من غير أب، وكشفاء بعض المرضى.

وبناءً على هذا التقسيم أخذ الأستاذ رضا يفاضل بين معجزات موسى وعيسى عليهما السلام من جهة، وبين معجزات عيسى عليه السلام من جهة أخرى، والمعجزات التي جعلها الأستاذ من قبيل الرّوحانيات هي عند الفلاسفة من الكسبيّات، وبهذه الطريقة يفسّرون معجزات الأنبياء وإخبارهم بالمغيبات وإنذارهم بما هو كائن، ولذلك قال الأستاذ إنَّ هذا النوع من المعجزات "يشبه الكسبيّــات"، وقوله هذا زيادة تقريب للمعجزات من اللامعجزات، ذلك أن غير الكسبي ينبغي أن لا يشبه الكسبي، وأما إذا أشبهه فقد زال الفارق، وصار المعجز غير معجز، فإمّا أنْ يقول

---

(١) انظر: عبده، **رسالة التوحيد:** ص٢٣.

(٢) ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات:** ص١٢٤.

(٣) انظر: رضا، **الوحي المحمدي:** ص٢٤٢.

الأستاذ بأنَّ هذه المعجزات الروحانية كسبية كما يقول الفلاسفة، ويلزمه أنْ النبوّة مكتسبة. وإمّا أنْ يقول بأنها ليست معجزات أصلاً، كما يقول به الفلاسفة أيضاً، ويلزمه ما لزمه سابقاً من بطلان النبوات.

والذي عند المتكلمين أنَّ معجزات سيدنا موسى وسيدنا عيسى وسيدنا محمد هي معجزات، ولا فرق بين المعجزات، ولا أقسام لها، ولا فرق بين الأنبياء، ولا أقسام لهم، ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾[١].

(١) سورة البقرة، الآية: ١٣٦.

## المبحث الثاني

## الجذور الفلسفية للآراء الحداثية في إعجاز القرآن الكريم

قدّمت في المبحث الأول من هذا الفصل تتبعاً لبعض من يمثل الفكر الفلسفي في قضية إعجاز القرآن الكريم.

وقد تبيّن لي من خلال النقد الذي قدمته في خلال ذلك التتبع نمط يجمع شتات الأقوال الفلسفية في قضية إعجاز القرآن الكريم، وكأنه هو مصدر تلك الأقوال.

ويتضمن هذا النمط أربعةَ مميّزات، وهي تتعلق بموقف الحداثيين من الدين والنبوة والوحي وما يمكن تسميته "تخصيص الحقيقة"، وقد جعلت هذا المبحث على أربعة مطالب للكلام على هذه المميزات الأربعة.

## المطلب الأول

## الموقف من الدّين

بينت فيما سبق أنّ المعجزة الخارقة هي باب الدين، من حيث إنها تثبت صدق النبي، وبناء على ذلك فإن الموقف من الدّين ينعكس مباشرةً على الموقف من المعجزة، ولأجل هذا الترتيب كان الموقف من الدين معدوداً في الجذور الفلسفية التي تؤسس للنظر إلى المعجزة وإعجاز القرآن الكريم.

ويتضح ما سبق من خلال قول الفارابي: "الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة، فإذن المهنة الملكية التي تلتئم عنها الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة... وكانت الملة الفاضلة ليست إنما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط... وصار الجدل والخطابة عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملة عند المدنيين"(١).

وقال الفارابي: "فيكون الإنسان بما يفيض من الله إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيّـاً منذراً، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة"(٢).

ويفهم بشكل واضح من هذين النصّين أنّ الفكر الفلسفي يرى الملة دون الفلسفة، ويرى الفيلسوف نبياً، ويرى أن الخطابيات والإقناعيات تغني في الملة ما لا تغنيه في الفلسفة، وبناء عليه فإن المعجزة التي هي المدخل إلى الدين لا تحظى باهتمام عند الفلاسفة.

وابنُ سينا على مثال الفارابي في نظرته إلى الدّين، فإنه قائل بالإيجاب الذاتي في الوجود وبالعقول العشرة وبأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وغير ذلك من أصول الفلسفة التي بينت أنها تأبى الدين، وتأبى المعجزة.

وقد كان من نتائج ذلك عند ابن سينا ما بينته سابقاً من أنه يرى تبعيَّـة المعجزة للنبوّة، ويرى أنَّ المعجزة ليست من قبيل التصديق للنبيّ.

وقد يحتج على نفي هذه النظرة عند ابن سينا ببعض ما قال في وصيته في الحث على الالتزام بالشريعة: "وليعلم أنَّ أفضل الحركات الصلاة، وأمثل السكنات الصيام، وأنفع البر

---

(١) الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، مرجع سابق: ص٤٧-٤٨، باختصار.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق: ص١٢٥.

الصدقة، وأزكى السرّ الاحتمال، وأبطل السعي المراءاة"[١]، ووجه عدم دلالة هذه الكلمات على الإيمان بالدين أن الفلاسفة قد يؤمنون بالشيء إذا رأوا فيه نفعاً.

ومما يؤكد ذلك عن ابن سينا، ويدل على أنَّ الفلاسفة إنما يؤمنون بالدّين من حيث فيه النفع، لا من حيث كونه حقاً، قولُ ابن سينا في أحكام الشريعة: "وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الزّكاء بحظ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبيّ من عند الله تعالى"[٢]، ووجه الدلالة أن المسلمين إجماعاً لا منفعة دينية عندهم في فعل الصلاة والصيام مثلاً من غير نية الامتثال لحكم الله تعالى وأوامر الدين، والمفهوم من كلام ابن سينا السابق أن كلاً من الشخصين، أعني المسلم وغيره، ينتفعان ويأخذان من ذلك الزكاء بحظ.

ويقول جمال الدين الأفغاني في ردّه على رينان الذي اشتهر بتعصبه ضد الإسلام، مثبتاً أهمية العلوم التجريبية، ونافياً أن يكون من حقيقة الإسلام ما يخل بالرقي كالإيمان بالمعجزات والغيبيات: "وإذا صحّ أنَّ الديانة الإسلامية تشكل عقبة أمام تطور العلوم، فهل يمكن الجزم بأن هذه العقبة لن تزول يوماً ما؟ بم تختلف الديانة الإسلامية في هذه النقطة عن بقية الديانات؟ إن جميع الديانات لا تخلو من التعصب"[٣]، فالقول في المعجزات إذن بحسب الأفغاني يترك أثره على حقيقة الدين من حيث إنه قابل للنمو والارتقاء أو لا.

وقد تركت كل هذه المواقف إزاء ثبوت الدين المتضمن لوجود الله تعالى، ووجود أنبيائه، وغير ذلك من المباحث الدينية أثرها المباشر على الاهتمام أصلاً بالمعجزة عموماً ومعجزة القرآن الكريم خصوصاً، حتى إنَّ الشيخ مصطفى صبري نقل عن شبلي شميل الذي وصفه بأنه ناشر الإلحاد في البلاد العربية أنه يسمي الإيمان بالأديان إيماناً بالمعجزات[٤]، وما ذلك إلا للارتباط المذكور.

وعلى هذا الوجه من الارتباط بين المعجزة والدين، يمكن تعليل اهتمام الحداثيين بدراسة مبحث وإعجاز القرآن الكريم، لكون الإسلام هو الدين الخاتم، ولكون نبيه هو النبي الخاتم.

---

(١) ابن سينا، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، مرجع سابق: ص٦.

(٢) موسى، محمد يوسف، **الناحية السياسية والاجتماعية في فلسفة ابن سينا**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٢م: ص١٥.

(٣) الأفغاني، جمال الدين، **الرسائل والمقالات**، ط١، ضمن الآثار الكاملة، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م: ص١٩٤.

(٤) انظر: صبري، مصطفى، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، مرجع سابق: ج٤، ص٩.

## المطلب الثاني

## مفهوم النبوّة والوحي

النبوّة هي ذلك المعنى الذي لأجله يكون النبي نبياً، والوحي هو ما يلقيه الله تعالى إلى النبي، فمن ذلك كان النبيّ إنساناً يوحى إليه، ولا يمكن في العقل أنْ تثبت النبوّة لإنسان لا يكون موحىً إليه، وهذه كلمة إجماع عند المسلمين، ووافق فيها الفلاسفة مع قولهم بالإيجاب الذاتي وقولهم باكتساب النبوّة ووجوبها، وتفسير الوحي بأنه تلقّي النفس النبوية عن العقل الفعال إذا تخلّت عن الشواغل، وتجرّدت عن عوالم الماديّات.

والقولُ في الارتباط بين الوحي الذي يقوم عليه مفهوم النبوَّة من جهة، والمعجزة من جهة أخرى، ذلك أن الشيء الذي يوحى يجب أن يقع على وجه الحقيقة والصدق، ولا بدّ لذلك الصدق والتحقّق من دليل تحصل معه المعرفة، وذلك الدليل هو المعجزة، ومن أجل ذلك فقد قال الإمام الرازي: "الوحي من اللّه تعالى لا يتم إلا بثلاث مراتب في ظهور المعجزات:

المرتبة الأولى: أنَّ الملك إذا سمع ذلك الكلام من اللّه تعالى، فلا بدّ له من معجزة تدلُّ على أنَّ ذلك الكلام كلام اللّه تعالى.

المرتبة الثانية: أنَّ ذلك الملك إذا وصل إلى الرسول، لا بدّ له أيضاً من معجزة.

المرتبة الثالثة: أنَّ ذلك الرسول إذا أوصله إلى الأمة، فلا بدّ له أيضاً من معجزة.

فثبت أنَّ التكليف لا يتوجّه على الخلق إلا بعد وقوع ثلاث مراتب في المعجزات"[١].

وعليه، فهناك تلازم بين المعجزة والوحي والنبوّة، وهو تلازم إثبات، ومن ثم كان إعجاز القرآن الكريم داخلاً في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

وأمّا عند الفلاسفة، فإنَّ الأمر على صورة أخرى تماماً، فالوحي عندهم ما يقبله الإنسان الكامل من الأشياء الإلهية، كما قال الفارابيّ تحت عنوان (القول في الوحي ورؤية الملك): "ولا يمتنع أنْ يكون الإنسان إذا بلغت قوّته نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكونُ له بما قبله من المعقولات نبوَّة بالأشياء الإلهية"[٢].

---

(١) الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير وبهامشه تفسير العلامة أبو السعود**، مطبعة علي بك، الأستانة، ١٢٩٤هـ: ج٧، ص٤٢٥.

(٢) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**: ص١١٤. وانظر كذلك معنى الوحي عند الفارابي: البهي، الدكتور محمد، **الفارابي الموفق والشارح**، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨١: ص٢٤-٢٨.

وبناءً على هذا المفهوم الفلسفيّ للوحي، فإنَّ المعجزة تصبح غير ضرورية لإثبات الصدق، وإن كان يمكن القول بها بناء على جعلها علامة فارقة بين النبي وغيره من البشر، كما قال ابن سينا في النجاة: "فواجبٌ إذاً أن يوجد نبيٌّ، وواجب أنْ يكون إنساناً، وواجب أنْ يكون له خصوصيةٌ ليست لسائر الناس، حتّى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميّــز به عنهم، فتكونُ له المعجزات التي أخبرنا بها"(١).

ويتبين من مذهب الفلاسفة أنَّ الوحي والنبوة اسمان غير صادقين على ما يسميه المتكلمون وحياً ونبوّة، بل بينهما اشتراك لفظي، فالمعجزة عند الفلاسفة لا علاقة لها بالنبوة والوحي، بحيث يمكن أن تثبت النبوة قبل حصول المعجزة، بل من دون حصولها.

وقد طوّر محمد عبده مفهوم النبوَّة عند الفلاسفة بصورةٍ تهمل فيها المعجزة، حيث رجّح تعريفاً آخر للنبيّ، فقال: "قد يعرف النبيّ بإنسان فطر على الحقّ علماً وعملاً، أيْ بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل إلا حقاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر، ولكن إلى التعليم الإلهي"(٢)، وقول محمد عبده: "ولكن بالتعليم الإلهي"، ظاهر في قضية أنَّ الفلاسفة يعتبرون التعليم الإلهي هو المعجزة الحقيقية، مع أنه في الحقيقة ليس معجزة.

فهذه ثلاث حلقات متواصلة من استبعاد مفهوم المعجزة مع تأويل مفهوم الوحي، أما الحلقة الأولى فهي الفارابي وابن سينا من الفلاسفة المشائين، والثانية ابن رشد، والثالثة محمد عبده، وقد بينت أنه تبع في ذلك للأفغاني، وأن محمد رشيد رضا تابعه في ذلك.

إذن، فإنَّ من الجذور الفلسفية المباشرة للآراء الحداثية التي يمكن أن تطرأ على مفهوم المعجزة وإعجاز القرآن الكريم، ما يمكن أن تعرّف به النبوة والوحي مع استبعاد المعنى الأصيل للمعجزة، استغناءً عنها بما يوافق المتأثرين بسطوة العلم الحديث الذي لا يعترف إلا بالمحسوسات والمجربات، وينكر ما سواها من الغائبات عن الحسّ، التي يقع في رأسها وجود الله تعالى، ووجود النبي المرسل من الله تعالى، والمعجزة الدالة على صدق النبي.

---

(١) ابن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات:** ج٢، ص١٦٦. وانظر كذلك معنى الوحي عند ابن سينا: نصر، سيد حسين، **ثلاثة حكماء مسلمين:** ص٥٧-٥٨.

(٢) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد، **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية،** مرجع سابق: ص١٥٢.

## المطلب الثالث

## تخصيص الحقيقة

المقصود بتخصيص الحقيقة أن تجعل الحقيقة لقسم من الناس دون آخرين، فهي عبارة عن حجر للحقيقة في أطر ضيقة، أي قصرها على طائفة دون طائفة، فالحاصل بحسب هذه الفكرة أنَّ الناس على قسمين على الأقل، وهذا بمجرده لا إشكالَ فيه، وأن لكل قسم حقيقة مغايرة لحقيقة القسم الآخر، وهذا هو محل الإشكال، وسيأتي توضيح هاتين النقطتين في آخر هذا المطلب.

يمكن أن تردّ هذه الفكرة إلى الفكر الفلسفي، ذلك أن في الفلسفة فكرة تقوم على حصول النفس البشرية في مراتب الوجود وما ينبني على ذلك من حصول مدركاتها وانفعالاتها وطبيعتها، وأما مبنى الشريعة فقائم على تكليف الله تعالى للناس كافة من غير تفريق بينهم في ميزان الحقيقة، ذلك أنَّ الأوامر الشرعية والتكاليف الإلهية تثبت بإخبار الشرائع، لا بحكم الطبائع.

وقد يرجع جذر هذه الفكرة إلى أرسطو، حيث قسّم الناس إلى أسياد وعبيد، وجعل لكلّ قسم أحكاماً خاصة، واستفاض في تفصيل ذلك في كتابه السياسة، فقد خصّص أناساً للاشتغال بالصناعة، أو الخدمة، أو التدبير المنزلي، وما هو من قبيل ذلك، وخصّص آخرين للعلم، وجعل أصحاب العلم على رتب متفاوتة يختص كل صنف برتبة منها.

قال أرسطو في السياسة: "إنما الطبيعة وهي ترمي إلى البقاء هي التي قد خلقت بعض الكائنات للإمرة وبعضها للطاعة، إنما هي التي أرادت أنَّ الكائن الموصوف بالعقل والتبصر يأمر بوصفه سيداً، كما أنَّ الطبيعة هي أيضا التي أرادت أنَّ الكائن الكفء بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر يطيع بوصفه عبداً، وبهذا تمتزج منفعة السيد ومنفعة العبد... والكائنُ عند الطبع لا يخصّص إلا لغرض واحدٍ، لأنَّ الأدوات تكون أكمل كلما صلحت، لا لاستعمالات متعددة، بل لاستعمال واحد"(١).

وقال: "يكون المرء سيداً، ليس ألبتة لأنه يعرف أن يحكم، بل لأنّ له طبعاً ما، ويكون الإنسان عبداً أو رجلاً حراً بمميزات مشابهة كذلك"(٢).

---

(١) أرسطوطاليس، **السياسة**، (ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٩٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٠٦.

وقد تابع الفارابيّ أرسطو، قال في السياسة: "ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها، وبحسب الآداب التي تأدبوا بها، والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف، وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة... فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، ومؤتلفة بعضها مع بعض، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية التي تبدأ مراتبها بالأولى وتنتهي إلى الأسطقسات"(١)، والأسطقسات هي المركبات من العناصر المادية.

فهذا الفارابيّ قد واصل منهج أرسطو، وزاد عليه في تشبيه التآلف بين الناس في المجتمعات بالتآلف بين الأسطقسات في المركبات.

وابن سينا مشى على نهج سابقيه من الفلاسفة، كما يعلم من تتبع كتبه، خصوصاً كتاب النفس، حيث زاد المقام تفصيلاً، وقال بالطبيعة بشكل مؤصل(٢).

وقد توضح تماماً في المبحث الأول من هذا الفصل علاقة مفهوم الوحي والنبوة عند الفلاسفة بالرتب الطبيعية للموجودات، وأثر الطبيعة في الظواهر التي تكون خارجة عن العادات.

وأما محمد عبده، فقد قال: "إنَّ نوع بني الإنسان الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ينقسمون إلى قسمين: أوّلهما: أرباب الأفكار العقلية، وأولو الاستبصار والمعارف. والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط اللذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية"(٣). وقال: "اعلمْ أنَّ الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهلة خاصّة، بل إلى البله والعلماء، فهم يبدأون بدعوى النبوة، حتى تفزع إليهم نفوسُ العلماء والصدّيقين وأرباب البصائر"(٤).

فهذا الكلام من محمد عبده ترداد لما قاله ابن رشد.

وعلى نهج محمد عبده، قال محمد رشيد رضا: "جعلَ الله نبوّة محمّد ورسالته قائمة على قواعد العلم والعقل، لأنَّ البشر قد بدؤوا يدخلون بها سنّ الرشد والاستقلال النوعي الذي لا يخضع عقل صاحبه فيه لاتّباع من تصدر عنهم أمور عجيبة مخالفة للنظام المألوف في سنن

---

(١) الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**: ص٨٤. باختصار قليل.

(٢) انظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار**، (عُني بضبطها وتصحيحها ادورد الأميركاني)، مطبعة التعارف، القاهرة، ١٣٢٥هـ: ص٢٤ وما بعدها.

(٣) الأفغاني، جمال الدين وعبده، محمد، **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، مرجع سابق: ص٤٢٦.

(٤) المصدر السابق: ص٤٢٩.

الكون، فجعل حجة خاتم النبيين عين موضوع نبوته ليربي البشر على الترقي في هذا الاستقلال، إلى ما هم مستعدون له من الكمال"[١].

وطريقة الأستاذ في تقسيم الناس هي كطريقة الفارابي في تشبيه التآلف بين الناس في المجتمعات بالتآلف بين الأسطقسات في المركبات، وهو مبني على القول بالطبيعة.

وأما قوله بتطور البشرية فمندرج في السلك الفلسفي كذلك، لكونها على أصول مذهب داروين في النشوء والارتقاء، المبني على مذهب الفلاسفة في النظرة إلى العالم وتراتب موجوداته، المتضمن لإنكار الخوارق والمعجزات ضرورةً، ومقرر هذه النظرية وإن كان يركز دراسته على البحث العضويّ، إلا أنه لا يمكن أنْ يقصرها عليه لكون البحث العضوي مبنياً على بحث ميتافيزيقي (غيبي غير محسوس) في الأصل، وهو قول الفلاسفة بالطبيعة المنافي مباشرة لقول المسلمين بالخلق، أي خلق الله للأشياء من العدم ابتداء منه سبحانه، والمنافية أصلاً لمبدأ الاصطفاء الإلهي، وقد صرّح داروين بخطأ هذه الأفكار والاعتقادات، حيث قال: "إني بعد إذ أنفقت ما أنفقت من الوقت في البحث وتقليب الأسفار، وكثرة التأمل والاستبصار، وبما عرفت من الأحكام والاستنتاجات الجلّى، وبما لي من الثقة في ذلك كله؛ لا يمر بي خلجة من الشكّ في أنَّ ما كنت أقطع به، كما قطع الطبيعيون من القول بأنَّ كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلاً بذاته، خطأٌ محضٌ"[٢].

ولا يمكن أن يتوهم أنَّ القول بالخلق منافٍ لجريان الأشياء في هذا الكون على طريقة معتادة، لكنَّ القول بالطبيعة هو الذي ينافي مفهوم العادة وإمكان خرقها والذي يعني استحالة حصول الخوارق، واستحالة أنْ يكون لدين الإسلام حقيقة، وقد مرّ ذلك سابقاً.

وفي ختام هذا المطلب أودّ أن أبين أن تقسيم الناس إلى أقسام بحسب فهمهم ومرتبتهم في العلم وجدت في خطاب الشارع، ولكن الشارع يأبى أن يرتب على ذلك تخصيص المعرفة بقوم دون قوم، أو تقسيم المعرفة إلى أقسام غير حقيقية، وقد تمثّل هذه القسمة المشروعة الإمام الغزالي، في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة الذي يعتبر كتاباً مثبتاً للشريعة وحقائقها إلى حدٍّ تكفير من يخالف المعلوم الضروري[٣]، وكذلك يتجلى موقف الغزالي من هذه القضية من خلال معالجة قضية المعرفة في كتاب المنقذ من الضلال، فهو على ما خالطه من حالة يمكن أن تسمى حيرة، أخذ على الفلاسفة قولهم بقدم العالم، وعدم علم الله تعالى بالجزئيات، وإنكار

---

(١) رضا، **الوحي المحمدي**: ص١١٢.

(٢) داروين، تشارلز، **أصل الأنواع**، (ترجمة إسماعيل مظهر)، مكتبة النهضة، بيروت – بغداد: ص١٢٢.

(٣) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ط١، (علق عليه محمود بيجو)، ١٩٩٣م: ص٤١ وما بعدها، ص٦١ وما بعدها.

المعاد الجسماني، وأنكر عليهم أبواب السياسة جملةً لكونها لا تتعلق عندهم بالآخرة، بل بمصالح الدنيا قصراً، وفي هذا ما لا يخفى من الاعتداد بالحقيقة الواحدة التي لا يسوغ نكرانها ولا تكثيرها[١].

وأما خطاب الشارع في تقسيم الناس، فقد جاء في صحيح البخاري ما يؤيده: "(باب: من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا) ، وقال علي: حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله"[٢].

وفي البخاري كذلك، من حديث أنس رضي الله عنه أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ومعاذ رديفه على الرَّحل، قال: يا معاذ بن جبل، قال: لبيك يا رسول الله وسعديك، قال: يا معاذ، قال: لبيك يا رسول الله وسعديك ثلاثاً، قال: ما من أحد يشهد أنْ لا إله إلا الله، وأنَّ محمدا رسول الله، صدقاً من قلبه، إلا حرمه الله على النار، قال: يا رسول الله، أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: إذاً يتكلوا، وأخبر بها معاذ عند موته تأثماً"[٣].

وجاء في صحيح مسلم

وهذا يعني تمايز الناس بحسب أفهامهم وقدرات عقولهم، وقد أثبتَ الرّسول صلى الله عليه وسلم هذه الحالة، وأثبت أنَّ التعامل معها يكون بكتمان الخبر الذي لا يفقهه الناس، وكذلك فهم علي رضي الله عنه فيما نقله عنه البخاري، جواز أن يخص بالعلم قوم دون قوم، وهذا كما ذكرت في أول المطلب لا نزاع فيه بين المسلمين، وهو القدر الذي قال به الغزالي، وكتب فيه كتابه المشهور إلجام العوام عن علم الكلام[٤]، وهو في كتابه يوجب على العامي أو ما يسمى الجمهور السكوتَ، وتفويض الأمر إلى الله وإلى أولي العلم، بخلاف الفلاسفة الذين يفرضون عليه اعتقاد أقوال باطلة أو اعتقاد لا شيء، تحت ستار ما كشفته في هذا المطلب بعنوان "تخصيص الحقيقة".

---

(١) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة**، (تعليق محمد محمد جابر)، مكتبة الجندي: ص٢٨-٢٩.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (٢٥٤هـ)، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري**، ط١، ٩م، (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ: ج١، ص٣٧.

(٣) المصدر السابق نفسه: ج١، ص٣٧، حديث رقم (١٢٨).

(٤) انظر في تحليل كتاب إلجام العوام عن علم الكلام والفكرة منه، وتوضيح الفرق بين مسلك الغزالي ومسلك القائلين بما أسميته "تخصيص الحقيقة": فودة، سعيد عبداللطيف، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، ط١، دار الفتح، عمان، الأردن، ٢٠٠٩م: ص٩١ وما بعدها.

وأمّا ما قال به بعض الفلاسفة وابن رشد ومن تابعهم في قولهم إن قسماً من الناس لا يتمكنون من معرفة العقائد الدينية، ولا يقدرون على التوصّل بصحيح النظر والفكر إلى المطالب الإيمانية، ومن ثمّ جعلوا لهم أدلة خاصّة تفضي بهم إلى تسليم وجداني داخلي لا يشترط فيه مطابقة الواقع، لعدم تمكنهم من الاطلاع عليه والوصول إليه، فهو ينافي قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّمَآ أَنَا۠ لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾[(٤)]، لأن هذه الآيات صدر فيها الخطاب بنداء الناس كافة بغير تفريق بينهم في معرفة الحقيقة.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٢) سورة يونس، الآية: ١٠٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١.

(٤) سورة الحج، الآية: ٤٩.

# الفصل الرابع

# الآراء الحداثية في إعجاز القرآن الكريم

من القضايا الفكرية التي يتناولها الحداثيون قضية المعجزة وإعجاز القرآن الكريم، وهي القضية التي تعد بالنسبة للمسلمين قضية مهمة ومثبتة لكونه الدين الحق، وأن رسوله صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء والمرسلين، وأن رسالته هي الرسالة الناسخة.

وسأتناول في هذا الفصل الآراء الحداثية في مفهوم إعجاز القرآن الكريم ومحدداته في الفكر الحداثي في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم إعجاز القرآن الكريم في الحداثة

المبحث الثاني: مقدمات الآراء الحداثية في تصور إعجاز القرآن الكريم

المبحث الثالث: نتائج الآراء الحداثية في تصور إعجاز القرآن الكريم

# المبحث الأول
# مفهوم إعجاز القرآن الكريم في الحداثة

## المطلب الأول
## معنى المعجزة في الحداثة

إن معنى المعجزة كما وضحته سابقاً قائم على خرق العادة بالشروط التي ذكرها العلماء، بحيث إنه لا يمكن أن يكون الشيء معجزاً ومعجزة إلا ويكون خارقاً للعادة.

وأمّا عند الحداثيين، فإنّ مفهوم المعجزة قد يأخذ معاني لا تتضمن خرق العادة.

ولأجل ذلك فإني سأنطلق في تحديد معنى المعجزة عند الحداثيين من النقطة الجوهرية التي تعدّ بها المعجزة معجزة عند علماء الإسلام المعترفين بالمعجزات، ألا وهي خرق العادة.

وسأحاول في هذا المطلب أن أحدّد للمعجزة معنىً عند الحداثيين من خلال نظرة الحداثة إلى خرق العادة، مستنبطاً ذلك من أسس الحداثة، ومستعيناً فيه بأقوال الحداثيين أنفسهم.

وسأجعل هذا المطلب مقسماً على ثلاثة مسائل: معنى المعجزة من خلال أسس الحداثة، ومعنى المعجزة من خلال أقوال بعض الحداثيين، وخلاصة معنى المعجزة في المشروع الحداثي.

### أولاً: معنى المعجزة من خلال أسس الحداثة

بينت في تمهيد هذه الدراسة أنّ الحداثة تقوم على خمسة أسس، وهي الحرية والإنسانية والعدمية والدنيوية والعقلانية.

وتؤكد قيم الحداثة أنها لا تقبل شيئاً كالمعجزة، وذلك لأنها تشكل خرقاً صارخاً لتلك الأسس، فالمعجزة:

١. تقيد حرية الإنسان وتبطل سلطته، وتوقفه مكبلاً على دهشة أمام خرق لنواميس الكون، وهذا يعارض أساس الحرية في الحداثة.

٢. تثبت مجموعة من الحقائق التي لا تقبل التأويل أو الإنكار أو التفاوت في الفهوم، فهي تثبت وجود الله تعالى ووجود أنبيائه وتكليف البشر باتباع الرسول

المرسل من الله تعالى، وهذا يعارض أساس السفسطة في الحداثة بقسميه، أعني العدمية والنسبية.

٣. تحدّ من الوجود الإنساني بواقع الوجود الإلهي المتصرّف في عالم الإنسان، بحسب النظرة الحداثية، وذلك لكون الخارق المعجز ليس من قبيل ما يقوى عليه البشر، بل ممّا لا مدخليّة فيه للوجود الإنساني، وهذا يعارض أساس الإنسانية في الحداثة.

٤. تضع الإنسان أمام حقائق دينية من قبيل أنّ الإنسان سيموت ويرجع إلى ربه، وهذا يعارض أساس الدنيوية في الحداثة.

٥. تثبت عالماً وراء المحسوس، وهو عالم الغيب، ممثلاً أولاً بالله سبحانه وتعالى الذي لا تدركه الأبصار، وممثلاً ثانياً بوجود ما لا يدخل تحت نطاق العلم التجريبي، وهو ما يعارض العقلانية في الحداثة.

ويمكن بعد هذا الربط بين المعجزة الخارقة للعادة وأسس الحداثة أن أقول: إن المعجزة في الحداثة ليست خرقاً للعادة.

وبناء على هذه الأسس فإن الحداثيين يختلفون في إثبات المعجزة أو إنكارها، لكنهم يتفقون على إنكار المعجزة بمعنى خرق العادة، وسيتبين ذلك من النماذج التي سأدرسها في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

**ثانياً: معنى المعجزة من خلال أقوال بعض الحداثيين**

سأسوق أقوال بعض الحداثيين في تعريف المعجزة، محاولاً بذلك التوصّل إلى معنى المعجزة عندهم، وبالتحديد: هل يدخل خرق العادة في مفهوم المعجزة عند الحداثيين؟

قال حسن حنفي: "والحقيقة أنه لماذا تكون المعجزة من العجز، عجز الإنسان وقدرة الله؟ هل هذا احترام للإنسان وتعظيم لله، أم أنه تعظيم لله على حساب الإنسان؟"(١)، وهذا نص صريح على عدم قبول حنفي بخرق العادة في معنى المعجزة.

وقال في موضع آخر منكراً قول القدماء في كيفية إثبات المعجزة الخارقة للعادة: "يكاد يجمع القدماءُ على أنَّ البرهان على صدق النبيّ خارجيّ، وهو المعجزة، وهي برهان خارجي عن طريق القدرة، وليس داخلياً عن طريق اتفاقها مع العقل أو تطابقها مع

---

(١) حنفي، حسن، **من العقيدة إلى الثورة – محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين**، ط١، ٥م، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م: ج٤، ص٦٥.

الواقع. وكيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل المعرفة وطرق العلم وخارج نظرية العلم؟"[١].

إنّ كلام حنفي يدلّ بوضوح أنّ المعجزة إنْ سلم بها وكانت لها حقيقة فهي ليست من قبيل خرق العادة، بل هي على العكس من ذلك من قبيل العادة المطردة مع قوانين الكون وطرق العلم ونظريته.

ووضح الجابري أن معنى المعجزة عنده لا يشمل بالضرورة الخارق للعادة، حيث قال: "والدليل على ذلك أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول صلى الله عليه وسلم بالإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على صدق نبوته، فكان جواب القرآن أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ لأهل مكة (أم القرى) ومن حولها رسالة الله إليهم (القرآن) وليس من اختصاصه الآتيان بآيات معجزات خارقة للعادة"[٢].

وعبر الجابري عن رأيه في عدم ضرورة اشتمال المعجزة على خرق العادة، وكيفية التعامل مع التراث المشتمل على المعجزات الخارقة للعادة، فقال: "من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا"[٣].

وقال الجابري مؤكداً عدم شمول المعجزة لمعنى الخارق للعادة: "وواضح هنا أننا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش (يعني الخارق للعادة)، لقد قررت الآية أنّ القرآن (الذي هو عند الجابري معجزة غير خارقة للعادة) كافٍ وحده كمعجزة للنبي"[٤].

وقال شحرور: "يمكن لنا أن نعرف المعجزات للأنبياء بما يلي: المعجزة عند كل الأنبياء قبل محمد هي تقدم في عالم المحسوس (ظاهرة طبيعية) عن عالم المعقول السائد وقت المعجزة (كشق البحر)، ولكنها ليست بحال من الأحوال خروجاً عن قوانين الطبيعة أو خرقاً لها"[٥].

ينصّ شحرور على أن المعجزة هي ظاهرة طبيعية، وليس فيها خرق للعادة من أيّ نوع وعلى أي مستوى، بل إنه تمادى في توضيح ما يريد فجعل شقّ البحر (انفلاق البحر)

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص٧١-٧٢.

(٢) الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ط١، ٢ج، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦: ج١، ص١٨٧.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص١٨٨.

(٤) المصدر السابق: ج١، ص١٨٨.

(٥) شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة**، دار الأهالي، دمشق: ص١٨٥.

ظاهرة طبيعية، ولعل إهلاك فرعون وهامان وجنودهما وتنجية موسى عليه السلام ومن معه بانفلاق البحر كان ظاهرة طبيعية كذلك بالنسبة إلى شحرور، خصوصاً في وقوع الجميع في وقت واحد وفي مكان واحد لنصرة الضعفاء والمستضعفين على المفسدين في الأرض.

وقد شابه حنفي شحروراً في أن اعتبار المعجزة خارقاً للعادة إنما هو لجهل بالعلوم الطبيعية، قال حنفي: "إنَّ التصديق بالمعجزة إنما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس، وليس بالمعجزة"(١).

ويقول طيّب تيزيني: "كل نصّ ذاتيّ خصوصاً هو، باعتبار ما وبلحظة ما، نصّ إعجازي، فهو من حيث ذاتيته متفرّد وذو خصوصية تمنعه من أن يتماثل مع ما سواه من النصوص"(٢).

فالمعجزة عند تيزيني ذاتية النصّ ذاته، وخصوصيته خاصّة، وعلق على هذا الكلام الذي يرجع أصله إلى أسس الإنسانية والفردية والذاتية من أسس الحداثة محمد الفاضل، حيث قال: "فعلى زعم طيب تيزيني هذا، يغدو كلامه معجزاً يتحدى به، كما أن فهاهة مسيلمة الكذاب الأفاك معجزة يتحدى به.. !!" (٣).

وقال نصر حامد أبو زيد: "إنّ البحث في قضية الإعجاز ليس في حقيقته إلا بحثاً عن السمات الخاصة للنصّ والتي تميزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق"(٤).

وهذا الذي يقوله أبو زيد هو عين ما قاله تيزيني في النص الآنف، كما لاحظ محمد الفاضل(٥)، وهو عين ما يقوله جعيط في النص الآتي، من حيث إن الإعجاز عند أبو زيد وجعيط ليس إلا الحديث عنه ودراسته واكتشافه.

وقال هشام جعيط: "المعجزات مستحيلة في ذاتها، ومستحيل الإيمان بها، فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً، وإنما روي بعدهم أنها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ

---

(١) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص٧٣.

(٢) الفاضل، أحمد محمد، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم- دراسة نقد**، ط١، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ٢٠٠٨م: ص٢٢٢.

(٣) المصدر السابق: ص٢٢٢.

(٤) أبو زيد، نصر حامد، **مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن**، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م: ص١٣٧.

(٥) الفاضل، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم**: ص٢٢٢.

على أنها واقعة وجرت، وإنِ المعجزة إلا حديث عن المعجزة"[١].

**ثالثاً: الخلاصة في معنى المعجزة في المشروع الحداثي**

إنّ أسس الحداثة تهدم وجود المعجزة من الأساس، والعكس صحيح، فالمعجزة تشكل نقضاً صارخاً لأسس الحداثة، فالموقف الطبيعي للحداثة هو إنكار المعجزة لكونه يشتمل على ما يضادها ويهدمها وهو الخارق للعادة.

لكن الواقع يقول إن الحداثيين منقسمون على أنفسهم بإزاء إنكار المعجزة وإثباتها على قسمين، فقسم يقول ليس ثمّ شيءٌ اسمه المعجزة، وقسم آخر يقول إن المعجزة موجودة لكنهم يتأولون معناها على معنى لا يتضمن خرق العادة.

وسأختم هذا المطلب بكلمة لمحمد أركون توافق ما سبق أن أشرت إليه من أن نكران المعجز ليس هدماً للإسلام فقط، بل هو هدم للأديان جمعاء، وبالضرورة فهو يتطرق إلى المسيحية واليهودية، بما أنّ ذلك النكران هو نكران لنبوة الأنبياء جميعاً، موسى وعيسى ومحمد عليهم أفضل الصلاة والسلام، قال أركون: "نلاحظ أن الفكر الإسلامي الذي يفضل الكلام على الأمور الإلهية أو أمر الله يرتبط تماماً كما الفكر المسيحي أو اليهودي بواقعية أنطولوجية لا تنقض، تتلخص هذه الواقعية الأنطولوجية في القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث (النشور) والملائكة... الخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس، ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات الطبيعية. على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللامؤسطر الخاص بالفكر المعتزلي وبين الموقف الإيماني (أو التسليمي) الذي وقفه الحنابلة"[٢].

ويتبين من هذا النقل نكران أركون لأي شيء يتعلق بالغيبيات، كالمعجزة والبعث والنشور والوحي والملائكة، ويجعل هذه الأشياء في ضمن الأساطير والخرافات، ويساوي في ذلك بين الإسلام والمسيحية واليهودية، بل يطالب المفكرين بشكل غير مباشر بأن يقفوا موقفاً لامؤسطراً في هذا الصراع بين مثبتي هذه الأساطير ونفاتها.

---

(١) جعيط، هشام، **في السيرة النبوية (١) – الوحي والقرآن والنبوة**، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠م: ص٢٩.

(٢) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي – قراءة علمية**، ط٢، (ترجمة هشام صالح)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ومركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٦م: ص١٨٨.

## المطلب الثاني
## معنى إعجاز القرآن في الحداثة

تبيّن في المطلب السابق أنَّ الحداثة لا تعترف بالمعجزة على معنى أنها خارق للعادة، وأن الحداثيين بعد ذلك قد يطلقون اسم المعجزة ولا يريدون أنها خارق للعادة، بل يريدون أشياء أخرى تستمد من مفاهيم الحداثة وأسسها.

وفي هذا المطلب سأعرض معنى إعجاز القرآن الكريم عند طائفة من الحداثيين، من خلال أقوالهم، مستشهداً بنصوص من كتبهم، مؤكداً ما سبق بيانه في المطلب الأول أن القرآن من حيث هو معجزة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لا يعني عند الحداثيين أنه خارق للعادة بوجه من الوجوه، ولن أعتني كثيراً بتفصيلات الاختلاقات الحداثية، فمن قائل بأن إعجاز القرآن هو مدى القدرة التي يتيحها النص للقارئ، ومن قائل بأن ذلك الإعجاز يتجلى في تأثيره على صنف من الناس دون صنف آخر، بل سينصب اهتمامي على إظهار أنّ الأطروحات الحداثية لا تعترف بخرق العادة الذي هو معنى المعجزة.

وأبدأ بالجابري حيث يقول: "القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلاً من عند الله، بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه، إنه التأثير العميق في قلوب الذين لا يتخذون منه مسبقاً موقفاً رافضاً مكذباً"[(١)].

إنّ الجابري يعتبر إعجاز القرآن الكريم هو التأثير العميق في قلوب من لا يتخذون منه موقفاً مسبقاً، ومن الواضح أن هذا الذي يسميه الجابري إعجازاً لا علاقة له بخرق العادة، لأن شكسبير يؤثر في قارئيه تأثيراً يتملكهم، بل إن بعض المقطوعات الموسيقية قد تسلب صاحب الأذن المرهفة عقله، وتملك عليه وجوده.

ومما يؤكد بطلان هذا القول من الجابري أن بعض مشركي العرب كان يتأثر بالقرآن الكريم، لكنه مع ذلك يجحد به، فتفسير الجابري للإعجاز القرآني يستدعي إعادة النظر.

ويؤكد الجابري أن المعجزة القرآنية لا علاقة لها بخرق العادة، فيقول: "واضح هنا أننا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش (يعني الخارق للعادة)، لقد قررت الآية أنّ القرآن كافٍ وحده كمعجزة للنبي"[(٢)].

---

(١) المصدر السابق: ص١٨٤.

(٢) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**: ج١، ص١٨٨.

وحداثي آخر كشحرور، يقول: "بما أن محمد خاتم الأنبياء فيجب أن تبقى معجزته خالدة، وكلما تقدمت الإنسانية في المعارف والعلوم يظهر إعجاز القرآن بشكل أوضح، فكانت معجزته معاكسة تماماً لمعجزات بقية الأنبياء، وذلك لأن نبوة محمد التي سبق فيها الطرح المعقول عن المدرك المحسوس"(١).

وطريقة شحرور فيها مبالغة كبيرة في نفي معنى خرق العادة، فهو يعتبر الإعجاز القرآني متجلياً في بعده عن الخوارق، واندراجه في العادات الطبيعية الخاضعة لسلطان العلم الحديث، ويعتبر إعجازها في مخالفتها للمعجزات السابقة التي هي خارقة للعادة حتى بالنسبة لشحرور.

ويقول حسن حنفي موضحاً معنى إعجاز القرآن بالنسبة له: "الإعجاز إذن تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشري، وتحريره من سيطرة السلطان البشري القاهر، ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الأحيان؛ فهي استبدال خرافة بخرافة، كان الشعور يرجع باستمرار إلى طبيعته الأولى بعد أن تغير، وكأنه لم يتغير مطلقاً، لذلك انتهى دور المعجزة بعد استقلال الوعي البشري واكتمال الوحي، وتحوّلت المعجزة الطبيعية القديمة إلى إعجاز الكلام الجديد، وتحدي القدرة البشرية على الخلق الأدبي والتشريعي، ومن ثمَّ يكون الإعجاز جاهزاً مستمراً للشعور على الخلق، ودافعاً مستمراً للفكر على التحدي"(٢).

وكلام حسن حنفي هنا جدير بأن يعدّ أنموذجاً يحتذى بالنسبة لمن يريد خرق معنى المعجزات، من خلال نفي معنى الخوارق للعادات، فحنفي ينصّ صراحة على أنَّ المعجزات ما هي إلا خرافات، وأنَّ معجزة القرآن الكريم هي في الدافعية التي يخلقها في نفوس الناس على الإبداع والخلق الأدبي والتشريعي.

وكما هو ظاهر في ختام هذا المطلب، فإنّ الحداثيين على اختلاف مواقفهم من إعجاز القرآن ينفون خرق العادة، ويتماهون في تلبية المتطلبات الحداثية، من خلال الاندراج في أسس الحداثة والتعبير عن مقتضياتها الفكرية.

---

(١) شحرور، **الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة**: ص١٨٦.

(٢) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص١٨٣.

## المبحث الثاني

## مقدمات الآراء الحداثية في تصور إعجاز القرآن الكريم

عقدت هذا المبحث لتوضيح كيف أنّ الآراء في إعجاز القرآن الكريم بالنسبة إلى الحداثيين اصطبغ بالصبغة الحداثية.

وفي هذا المطلب سأحاول أن أبين كيف أن أقوال الحداثيين غرقت في تفاصيل مراعاة أسس الحداثة، وأشبعت بأفانين التأويل لمفهوم إعجاز القرآن الكريم بحسب مقتضيات تلك الأسس.

ويلاحظ أنّ تلك الأسس وإن كانت متمايزة عن بعضها، إلا أن بينها قدراً كبيراً من التداخل.

### أولاً: الحرية (الذاتية)

الحرية في القول الحداثي تعني التحرر من كل قيد من شأنه الحدّ من امتداد الإنسان في الإبداع، وهي تطلق عند الحداثيين في مقابل الانقياد لأي سلطة كانت، فالحرية مثلاً تجد حقيقتها في الانفلات من القيم التي تسمى قيماً مطلقة، كالوجود الإلهي مثلاً، وأحكام الشريعة، والسلطة الحاكمة.

وبناء على هذه النظرة، فإنّ الحداثة لا تتحقق في وسط أو مجتمع لا يكون قابلاً لمختلف الاعتقادات قبولاً ضرورياً، على معنى أنّ تلك الاعتقادات المختلفة ليس من شأنها أن تكون صحيحة أو خاطئة، بل من شأنها أن تكون قابلة للقبول في المجتمع.

ومن الظاهر أنّ مفهوم المعجزة بالمعنى الذي تدل عليه البراهين، والذي يتضمن خرق العادة، لا يناسب الحرية التي هي أساس من أسس الحداثة، فالمعجزة بطبيعتها من شأنها لأول وهلة أن تحد من قدرة الإنسان، وأن تسلبه شيئاً من حريته، بل إن من شأنها أن تخضعه لوجود أعلى من وجوده، إن من شأن المعجزة أن توقف الإنسان على ما يريده الله تعالى، ذلك أنها توجب عليه أول ما توجب اتباع الرسول، وهو في حالة إعجاز القرآن الكريم، توجب عليه اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة، وفي كون تلك الشريعة ناسخة لسائر الشرائع، وفي كونها خالدة أبد الدهر.

إذن، فإن الشريعة هي المدلول الذي تدل عليه المعجزة، فمن ثم كانت العلاقة بين الشريعة التي هي عبارة عن أوامرَ ونواه وقيود مفصلة علاقةَ اتصال واطراد، فكلما أثبت الإنسان المعجزة لزمه بقدر ذلك أن يلتزم ما تفضي إليه من التزام بتلك القيود.

ولأجل هذه العلاقة المطردة بين المعجزة والشريعة نرى أن من أراد أن يتحرر من الشريعة وأن ينفلت من قيودها يقدح في كل ما تفضي إليه، فيقدح في المعجزة ضرورة.

وقد يتخذ القدح في الشريعة أكثر من منحى كما سيأتي تفصيله، فمنهم من يقدح في أصل المعجزة فيحكم باستحالتها وينكر الدين كله، ومنهم من يحاول أن يأول معنى المعجزة ليلغي ما فيها من تقييد لتلك الحرية الحداثية.

ونجد الحداثيين يراعون أساس الحرية أتم رعاية، فجورج طرابيشي مثلاً يرى المعجزة نقيضاً للديمقراطية، وهي طبعاً في مفهومه تمثل الحرية والتحرر، وإن كان ذلك بشروط، يقول: "ضداً على منطق المعجزة المباطن لزوماً لكل أيديولوجيا خلاصية نصوغ ونطور صياغة الإشكاليات التالية حول المسألة الديمقراطية في العالم العربي"(١).

**ثانياً: السفسطة (العدمية والنسبية)**

السفسطة هي نكران الحقائق، وهي تتجلى عند الحداثيين في صورتين، الأولى القول بالنسبية، والثانية القول بالعدمية، أما النسبية فهي أن الحقائق ليست لها قيمة مطلقة، بل هي بالنسبة إلى الشخص أو الزمان أو المكان أو غير ذلك، وأما العدمية فهي عدم وجود حقيقة ما، سواء كانت مطلقة أو نسبية.

ولا شك أن مفهوم المعجزة معارض تماماً للسفسطة بصورتيها، فالمعجزة حقيقة واقعة وهي ذلك المحسوس كانقلاب العصا حية وانشقاق القمر، تدل على حقائق غائبة كنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الله سبحانه أرسله من لدنه وأوحى إليه.

ومن منطلق العدمية نرى الحداثيين يشككون في وقوع المعجزة أصلاً.

وحسن حنفي من أوضح من ينكر دلالة المعجزة على حقيقة معينة، بل هو يشكك في جدواها أصلاً، قال: "ما فائدة التحدي مقروناً مع عدم المعارضة؟ إنَّ التحدي لا يكون صحيحاً قائماً على تكافؤ الفرص إلا إذا كان مقروناً بالقدرة على المعارضة، وهل عدم المعارضة فضيلة؟ وهل النموذج الأسمى لفعل الإنسان هو التسليم بالعجز والإذعان"(٢).

**رابعاً: الدنيوية**

تطلق الدنيوية عند الحداثيين في مقابل الموت والحياة الآخرة، فكل مقولة لا تكون مطابقة لهذا الأساس تكون خالية المعنى من أي إيجابية.

والمعجزة هي بحسب هذا المفهوم تعدّ ربطاً بما وراء الموت، وهو دار الجزاء التي تقتضي من الإنسان أن يعيش في دنياه لآخرته، مراعياً في ذلك طاعة الله تعالى وابتاع

---

(١) طرابيشي، جورج، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٦م: ص١٠.

(٢) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص٦٧.

رسوله صلى الله عليه وسلم.

وقد ذكر طرابيشي أنَّ المعجزة لها منطق لا يناسب هذه الدنيا، وأنها بمثابة الاقتصاد الفاشل في طلب النجاح[١].

**خامساً: العقلانية**

العقلانية، أي عدم الاعتراف بما وراء المحسوس، وهي في مقابل الإقرار بعالم الغيب غير المحسوس، والمعجزة هي من عالم الغيب، لكون الجزء الأساسي منها، أعني خرق العادة يستند إلى الله تعالى، وهو سبحانه لا يدرك إدراك المحسوسات.

وبحسب المفهوم الحداثي، تعتبر المعجزة أمراً خارجاً عن العقل، ولذلك فإن الحداثيين يصفون المعجزة بالخرافة تارة، وبالأسطورة أخرى.

وممن وصف المعجزة بالأسطورة أركون، حيث قال: "على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللامؤسطر الخاص بالفكر المعتزلي وبين الموقف الإيماني (أو التسليمي) الذي وقفه الحنابلة"[٢]، فهو يجعل المعتزلة منكرين للأسطورة وهي المعجزة وما يماثلها من الغيبيات في مقابل من يسلم بها، على المعتزلة لا ينكرون الخوارق، ويقرون بنقض العادات، ولا يجادلون في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، قال القاضي عبدالجبار المعتزلي: "إن معجزاته صلى الله عليه وسلم والآيات التي نقضت العادات يغني بعضها عن بعض، ويسد بعضها مسد بعض"[٣]. وقد أثبت عبدالجبار معجزة انشقاق القمر وهي من الخوارق العجيبة بلا شكّ[٤]، وأقر بمعجزة الإسراء ودافع عنها كل منكر[٥].

وممن وصف المعجزة بالخرافة حسن حنفي، حيث قال: "الإعجاز إذن تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشري، وتحريره من سيطرة السلطان البشري القاهر، ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الأحيان؛ فهي استبدال خرافة بخرافة"[٦].

---

(١) طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية:** ص١٠-١١.

(٢) أركون، **الفكر الإسلامي – قراءة علمية:** ص١٨٨.

(٣) عبد الجبار، **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق: ج٢، ص٤٤٨.

(٤) المصدر السابق: ج١، ص٨٥-٨٨.

(٥) عبد الجبار، **تثبيت دلائل النبوة**، مرجع سابق: ج١، ص٧٩-٨٣.

(٦) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة:** ج٤، ص١٨٣.

## المبحث الثالث

## نتائج الآراء الحداثية في تصور إعجاز القرآن الكريم

سأخصّص هذا المبحث لعرض النتائج المباشرة التي تؤدي إليها النظرة الحداثية لمفهوم إعجاز القرآن الكريم، وقد سبق أنَّ التصوّر الحداثي لإعجاز القرآن ينبني على امتناع خرق العادة أولاً، وينبني كذلك على تلبية متطلبات الحداثة وأسسها.

وقد اتخذت نتائج آراء الحداثيين منحيين اثنين فيما يتعلق بإعجاز القرآن الكريم، وهما إنكار إعجاز القرآن، أو تأويله.

### أولاً: إنكار إعجاز القرآن الكريم

يبدو منحى إنكار إعجاز القرآن أكثر منطقية واتساقاً مع المبادئ الحداثية، فإن الإعجاز يعني بالضرورة خرق العادة، وطالما كانت الحداثة لا تقر بمفهوم خرق العادة فذلك يعني نفي إعجاز القرآن الكريم وإنكاره.

ونجد عدداً من الحداثيين يصرح بنفي الإعجاز عن القرآن الكريم، فمن هؤلاء مثلاً جورج طرابيشي، حيث زعم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم تميز على سائر الأنبياء بأنه ليس صاحب معجزة مثلهم.

قال طرابيشي: "إذا كانت المعجزة رفيقة درب كل نبي، فلماذا قضت المشيئة الإلهية أنْ ينفرد الرسول دون سائر الرسل والأنبياء بأن يكون نبياً بلا معجزة؟"(١).

وقد تمادى طرابيشي بأن وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يشك في نفسه لفقد المعجزة، قال: "غياب المعجزة قد ترجم عن نفسه ليس فقط في تشكيك المشككين في بعثة الرسول، بل أيضاً في الشكّ الذي كان ينتاب الرسول نفسه أحياناً"(٢).

وممن قال بنفي الإعجاز عن القرآن محمد أركون، بل كان في موقفه الإنكاري متشدداً إلى الحد الذي يعتبر فيه القول بالمعجزات والقول بنفيها صراعاً ذا دلالة كبرى في تاريخ الفكر الديني.

قال أركون: "نلاحظ أن الفكر الإسلامي الذي يفضل الكلام على الأمور الإلهية أو أمر الله يرتبط تماماً كما الفكر المسيحي أو اليهودي بواقعية أنطولوجية لا تنقض، تتلخص هذه الواقعية الأنطولوجية في القول بأنَّ عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث (النشور) والملائكة... الخ، هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق

---

(١) طرابيشي، جورج، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨م: ص١٧.

(٢) المصدر السابق: ص١٧.

الحواس، ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات الطبيعية"[١].

وممن قال بنفي الإعجاز عن القرآن الكريم هشام جعيط، فقد اعتبر المعجزات مستحيلة في ذاتها، قال: "المعجزات مستحيلة في ذاتها، ومستحيل الإيمان بها، فمعجزات الأنبياء من قبل لم توجد فعلاً، وإنما روي بعدهم أنها وجدت، وسرت القصة عبر التاريخ على أنها واقعة وجرت، وإنِ المعجزة إلا حديث عن المعجزة"[٢].

## ثانياً: تأويل إعجاز القرآن الكريم

المنحى الثاني الذي يسلكه الحداثيون في التعامل مع قضية إعجاز القرآن الكريم، أو بالأحرى يعبرون به عن موقفهم الرافض لأن يكون معنى الإعجاز خرق العادة، هو تأويل الإعجاز بما لا يكون إعجازاً.

وأرى أن هذا الموضوع يتطلب قدراً جيداً من الاهتمام، فإن كثيراً ممن يميل إلى الحداثة، وقد يكون بعضهم من الحداثيين، ولا يريد أن يصادم عقائد الدين يقول: إن الحداثة لا تنفي الإعجاز عن القرآن، والحداثيون يقرون بالإعجاز ويؤمنون به، فلم الاعتراض عليهم؟

من هنا تنشأ الحاجة إلى إيضاح المنحى التأويلي الذي يسلكه الحداثيون في تصور إعجاز القرآن الكريم.

وخلاصة هذا المنحى أنّ الحداثيين يؤمنون بإعجاز القرآن بشرط أن لا يكون على معنى خرق العادة، فيصرفون اللفظ عن معناه الصحيح إلى معنىً باطل يأباه العقل والدين.

وقد سلك المسلك التأويلي كل من الجابري وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور وغيرهم، وقد مرّ في صدر هذا الفصل شيء من ضروب تلك التأويلات، وسيأتي في الفصل القادم مزيد من التحليل لتأويلات الجابري وحسن حنفي.

وأود في ختام هذا المبحث أن ألاحظ أن غالب الحداثيين الذي يريدون أن يحافظوا على صلة مع المسلمين ومع الفكر الإسلامي، ولو من بعيد بصورة وهمية، قد سلكوا المسلك الثاني، لكونه أقل ظهوراً في معارضة الدين وعقائده، وإن كانت الحقيقة بخلاف ذلك.

---

(١) أركون، **الفكر الإسلامي – قراءة علمية**: ص١٨٨.

(٢) جعيط، هشام، **في السيرة النبوية (١) – الوحي والقرآن والنبوة**، ط٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠م: ص٢٩.

# الفصل الخامس

# أمثلة مختارة من الآراء الحداثية المعاصرة

# في إعجاز القرآن الكريم – تحليل ونقد

وفيه أربعة مباحث، أدرس في كل مبحث منها مثالاً من الكاتبين المعاصرين عن مسألة إعجاز القرآن الكريم، وهي:

الأول: جورج طرابيشي والعقل المستقيل

الثاني: حسن حنفي وثورة الإعجاز الجديد

الثالث: الجابري و"سحر يؤثر"

وقد سميت كل مبحث باسم الكاتب الذي اخترت تحليل كلامه ونقده مضافاً إلى عنوان أطروحته في سياق إعجاز القرآن الكريم.

# المبحث الأول

## جورج طرابيشي ومقولة "العقل المستقيل"

برز من إنتاجات جورج طرابيشي الكتابية مشروع نقد كتابات محمد عابد الجابري، وكان من أجزاء ذلك المشروع كتاب بعنوان (العقل المستقيل في الإسلام)[١]، بين فيه طرابيشي أن استقالة العقل المسلم لم تكن بعوامل خارجية، وإنما بعوامل داخلية من التراث الإسلامي نفسه.

وفي سبيل توضيح ذلك العامل الأبرز الذي كان وراء استقالة العقل المسلم، كتب طرابيشي على هامش ذلك المشروع النقدي كتابا يتناول موضوع المعجزة، ويتحدث فيه عن إعجاز القرآن الكريم، وهذا الكتاب بعنوان: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام.

وبالإضافة إلى هذا الكتاب، فقد عمل طرابيشي على نشر كتاب تراثي يتضمّن في ثناياه بحوثاً عن المعجزة بعنوان (أعلام النبوة – الردّ على الملحد أبي بكر الرّازي)[٢]، وفي بعض المواضع من كتاباته الأخرى يتعرّض لموضوع المعجزة من ناحية فكرية صرفة.

لقد اعتبر جورج طرابيشي وغيره "العقلانية العربية الإسلامية" قد أفلت، وأنّ العقل في الإسلام قد استقال، وجعل عامل استقالة العقل فيه (المعجزةَ ومنطقَ المعجزة)، وجعل تحليل القضية على هذه الصورة مدخل دراسته لموضوع المعجزة في الفكر العربي الإسلامي، وباب نقده لمشروع الجابري[٣]، كما أنه اعتبر منطق المعجزة مباطناً لزوماً لكل أيديولوجيا خلاصية[٤].

وأودّ التنبيه على أنَّ جورج طرابيشي يخطئ كثيراً في تحليل النصوص، ولست متجنياً عليه في ذلك، وأضرب لذلك مثالاً واحداً، وهو ما قام به من تحليل عبارة للحافظ البيهقي رحمه الله، وهي قوله في دلائل النبوّة: "وفي ظهور عجزهم بيان أنه في العجز مثلهم؛ إذ كان بشراً مثلهم لسانه لسانهم، وعاداته عاداتهم، وطباعه طباعهم، وزمانه زمانهم، وإذا كان كذلك، وقد جاء

---

(١) انظر: طرابيشي، جورج، **العقل المستقيل في الإسلام**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٢) انظر: الرازي، أبو حاتم الداعي الإسماعيلي (ت ٣٢٢ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (نشره جورج طرابيشي)، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣م.

(٣) انظر: طرابيشي، جورج، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨م: ص٩-١٠.

(٤) طرابيشي، جورج، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٦م: ص١٠-١١.

بالقرآن؛ وجب القطع بأنه من عند الله تعالى جدّه، لا من عند غيره"[١].

كيف حلل طرابيشي هذه العبارة قال: "نلاحظ أنَّ البيهقي يتخذ من بشرية الرّسول دليلاً على إلهيَّــة القرآن، ولا شكَّ أنه بهذا التأويل يقترب اقتراباً كبيراً من الصورة القرآنية[٢] للرسول كما تقدم بيانها في أول فصول هذا الكتاب"[٣]، ثم قال: "لكنَّ البيهقيّ الذي يفرد صفحة واحدة يتيمة من مصنفه الكبير لتوكيد بشرية الرسول، وللمعادلة بينها وبين بشرية سائر البشر من قومه في العجز، كما في اللسان والعادات والطباع والزمان، هو بنفسه بالمقابل من يخصص الثلاثة آلاف صفحة التالية من مصنفه لينفي المثلية البشرية للرسول، وليؤكد من خلال استعراض الآيات والمعجزات المنسوبة إليه مفارقته للشرط البشري، وتمتعه بقوى وطاقات وقدرات هي فوق قوى البشر وطاقاتهم وقدراتهم بما لا يقاس. ومن هنا يحق التساؤل: ألا يكون مصنف دلائل النبوة بذلك قد قوّض بنفسه استدلاله الافتتاحي عن إلهية القرآن بدالة بشرية الرسول؟"[٤].

إذن؛ بشرية الرسول هي الدليل على أنَّ القرآن إلهي، هكذا فهم طرابيشي عبارة البيهقي، وهذا الفهم لا يدل عليه كلام البيهقي لا من قريب ولا من بعيد.

وأمّا كلام البيهقيّ؛ فهو ذو معنىً ظاهر، وهو أنَّ القرآن الكريم كلام الله تعالى، لكونه غير مقدور للبشر الذين منهم كفار قريش والنبي نفسه صلى الله عليه وسلم، هذا هو ما يريده البيهقي بوضوح شديد، وينتج عنه أنَّ القرآن معجزة، وأنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله إلى خلقه، ودليله على صدقه هو تلك المعجزة.

---

(١) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الشافعي الأشعري (ت ٤٥٨هــ)، ط١، ٧م، (حققه عبدالمعطي قلعجي)، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٨م: ج١، ص١٢.

(٢) يقصد الصورة بحسب فهمه والتي سيأتي نقدها وتوضيح أصولها في المطلب الأول من هذا المبحث تحت عنوان: (مستندات نبي بلا معجزة).

(٣) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص٤٧.

(٤) المصدر السابق: ص٤٧.

## المطلب الأول

## دعوى طرابيشي "نبي بلا معجزة"

إنَّ سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم هو نبيّ بلا معجزة عند جورج طرابيشي، على خلاف ما كان عليه سيدنا موسى وعيسى عليهما السلام، ومن سبقهما من الأنبياء عليهم السلام، قال طرابيشي: "إذا كانت المعجزة رفيقة درب كل نبي، فلماذا قضت المشيئة الإلهية أنْ ينفرد الرسول دون سائر الرسل والأنبياء بأن يكون نبياً بلا معجزة؟"(١).

وأخذت هذه المقولة، أعني مقولة "نبي بلا معجزة"، عند طرابيشي أبعاداً واسعة جداً، فهو يصرح بأنَّ "غياب المعجزة قد ترجم عن نفسه ليس فقط في تشكيك المشككين في بعثة الرسول، بل أيضاً في الشكّ الذي كان ينتاب الرسول نفسه أحياناً"(٢).

وترتَّب على هذه المقولة كذلك، أنَّ كفار قريش ومشركي مكّـة لم يكونوا عتاة رافضين للدعوة محاربين لها، بل كانوا فقط مطالبين بالمعجزة، يريدون برهان النبوَّة ليتمكنوا من الإيمان(٣).

وطرابيشي وهو يدعي هذه الادعاءات، ينسبها إلى القرآن الكريم، ويدّعي أنَّ القرآن هو الذي يبيّنها، وأنَّ القرآن هو الذي يدلُّ عليها، لا أنها من عند نفسه واستنتاجه وتحليله. واستدلاله على ادعاءاته من القرآن الكريم تقوم حول ما يسمّيه "محاورة مركزية حول المعجزات في القرآن"(٤).

هذه المحاورة المركزية عند طرابيشي ليست في سورة معينة، أو في مقطع معين من القرآن الكريم، لكنها مركزية من حيث إنها تتمركز حول موضوع معين، وهو المعجزة، وهذه المحاورة لها طرفان عند طرابيشي، الأول هو الله تعالى، والثاني الشاكّون في رسالة النبيّ صلى الله عليه وسلم، وأمّا النبيّ نفسه فهو آلة للتخاطب بين الطرفين فقط، وموضوعها مطالبة الشاكّين للنبي بالإتيان بمعجزة ليتمكنوا من الإيمان به وبرسالته، لكنَّ الرسول يجاب من قبل الله بأنْ لا معجزة.

---

(١) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص١٧.

(٢) المصدر السابق: ص١٧.

(٣) المصدر السابق: ص١٣.

(٤) راجع أركان المحاورة المركزية والآيات التي جعلت موضوعاً لها في المصدر السابق نفسه: ص١١-٢٩.

وأودّ بادئ ذي بدء أن أقول: إنَّ بعض الآيات التي سمّاها طرابيشي بالمحاورة المركزية لم يكن هو أول من استشهد بها على نفي المعجزات، بل سبقه ابن رشد في سوقها للدلالة على أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له معجزة، أعني المعجزة التي من قبيل ما يسمّيه ابن رشد "المعجز البرّاني"(١).

وآيات هذه المحاورة المركزية التي ذكرها طرابيشي هي مجموعة من الآيات الكريمة تتبعها طرابيشي موهماً بها أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم ليس له معجزة، وأما طريقة الانتقاء فلم يبينها طرابيشي، وأنا أقول إنه تتبع بعض الآيات التي تتعلق بالمعجزة لا جميعها، وكان تتبعها بقصد تثبيت رأيه من غير مراعاة النزاهة العلمية والتتبع الجيد لموضوع البحث، وسيتبين ذلك تماماً من خلال الآيات التي تعارض ما يذكره طرابيشي والتي سأضعها في موضعها عند إبطال دعاواه.

وأودّ أن أنقل بعض تقرير للشيخ مصطفى صبري لما يمكن أن تتصور عليه هذه الآيات التي تتبعها طرابيشي، وهو التقرير الذي أستفتح به الردَّ الإجمالي على ما زعمه طرابيشي "محاورةً مركزيةً في الخطاب القرآني"، قال مصطفى صبري: "فهذا الخطاب من الله لنبيه في القرآن يعطي فكرة جدية عن عقيدة الإسلام كيف تقدر فيها عظمة سلطان الله فوق عباده كائنين من كانوا"(٢).

وهذا أوان الشروع في الردّ التفصيلي على الدعاوى التي ربطها طرابيشي بالقرآن من خلال ما سمّاه المحاورة المركزية.

**الدعوى الأولى: ليس للنبيّ معجزة(٣)**

استدلَّ طرابيشي على دعواه أنَّ النبي عليه الصلاة والسلام لا معجزة له بمجموعة الآيات التي من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦٓ ۗ إِنَّمَآ أَنتَ

---

(١) انظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**: ص١٧٨.

(٢) صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، مرجع سابق: ج٤، ص١٨٦.

(٣) المصدر السابق: ص١١-١٢، ١٧.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٣٧.

(٥) سورة يونس، الآية: ٢٠.

مُنذِرٌۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٍ ﴾[١].

والجواب على الدعوى بطريقين؛ النقض والمعارضة.

أمّا النقض، فهو جواب الله تعالى عليهم، وتبيانه لحالهم، ممّا ورد في سياق سورة الإسراء، فبعد أنْ جاء النبيّ بالقرآن الذي هو الآية الباهرة، والحجَّة القاهرة التي قال الله فيها بعد الآية السابقة مباشرة: ﴿ وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٖ فَأَبَىٰٓ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورٗا ﴾[٢]، مما يدلّ على عظم قدرها، وأنها مثبتة للنبوَّة وهادية للبشرية، ساق القرآن مطالبَ المشركين، وعقب عليها بإثبات أمرين، ينقضان دعوى طرابيشي، الأمر الأوّل أنَّ النبيَّ أوتي آيات، وأنَّ الكفار كذّبوا بما أوتيه النبيّ من آيات، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُم بِأَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدًا ﴾[٣]، فلم يكن مطالبة الكفار بالآيات إلا مزيداً في التعنت، بل أرى أنَّ مطالبة المشركين تلك ترمي إلى السخرية والاستهزاء بالله ورسوله، لعلمهم بأنَّ الآيات موجودة، وأنَّ القرآن الكريم معجزة أعظم مما يطلبون من معجزات.

وأمّا المعارضة، فآيات التحدّي من مثل قوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾[٤]، فهذه الآية ونظائرها في التحدي تبين أنَّ القرآن الكريم أعجز الإنس والجن، فكان معجزة النبيّ التي تحدّى بها الناس متظاهرين.

**الدعوى الثانية: الرسول يشكُّ في نفسه**[٥]

استدلّ طرابيشي على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يشك في نفسه بقوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ﴾[٦]، بل جعل طرابيشي النبي طالب آية كالكافرين من قومه، سواء بسواء، لتدلّ هذه الآية المطلوبة من الرسول على صدقه عند نفسه، وقاطعة لشكوكه حول نبوته نفسه.

والجواب على استدلال طرابيشي بالنقض والمعارضة.

أما النقض، فذلك أن الآية التي استدل بها طرابيشي لا تدلُّ على أنَّ النبي في شكّ مما أنزل

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٧.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٩٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٨٩.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

(٥) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام:** ص١٢، ١٧.

(٦) سورة يونس، الآية: ٩٤.

الله إليه، فهي من قبيل قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾[١]، إذ إنَّ الشرطية هنا لا تعني جواز المشروط، فضلاً عن وقوعه، كما يدعي طرابيشي، بل هو على الفرض المطلق، من غير التعرض للجواز أو الوقوع، ومن المقطوع به أنَّ شكَّ النبيّ وكون ولد للرحمن هما من جملة المحالات الممتنعة، لما قام على ذلك الدليل القاطع.

وأما المعارضة، فذلك أنَّ في القرآن آياتٍ تنفي أنْ يشكَّ النبيّ في نفسه، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾[٣].

فالآية الأولى تخبر بأنَّ الرسول مأمور أنْ يقول للناس إنه يوحى إليه، ويستحيل أن يكون ذلك كذباً، لاستحالة الكذب على الله تعالى وعلى نبيه صلى الله عليه وسلم، وذلك ينفي الشكّ أي شكّ، والآية الثانية تدلّ على امتناع شكِّ النبيّ في نفسه بواسطة أنها عبّرت عن موقف المشركين بالإعراض، وهو لا يكون إلا إذا كان النبي متحققاً مما هو بسبيله من الدعوة.

**الدعوى الثالثة: المشركون محقّون**[٤]

استدلَّ طرابيشي على دعواه هذه بقوله تعالى: ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[٥]، وبأمثال هذه الآية من كلام الله تعالى مما فيه مطالبة بالآيات، وقد مرَّ في الدعوى الأولى بعض تلك الآيات، والوجه الواجب في فهمها، وهو أنَّ المشركين كانوا مستهزئين معاندين.

ويعارض هذه الدعوى ما صرّح به القرآن الكريم من حال المشركين من العناد والجحود، قال تعالى في: ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾[٦].

كما أن طرابيشي يعترف بأن سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم قد أرسل إلى المشركين، فلو أن دعواه أن المشركون محقون صحيحة فلم أرسل إليهم الرسول، هذا تناقض.

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٨١.
(٢) سورة الكهف، الآية: ١١٠.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٥.
(٤) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص١٢-١٣.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٠٩.
(٦) سورة الأنعام، الآية: ٣٣.

**الدعوى الرابعة: الوحي هو ما يميز النبيّ وهو غير كاف**[١]

استدل طرابيشي على دعواه، فجعل قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾[٢]، دالاً على مساواة النبيّ وغيره من البشر في حكم البشرية، ولم يستنكف عن الإقرار بميزة الوحي له على سائر البشر، لكنه استنكف عن الإقرار بالمعجزة، فبقي النبي "بشراً عادياً"، أيْ بلا معجزة، أيْ لا قيمة له عند الناس، ولا ينبغي أن تكون له قيمة عندهم لكونه لا يملك دليلاً.

والحاصل أنَّ الباطل في هذه الدعوى، هو حصر تميز النبيّ عن سائر البشر بالوحي، والحقّ أنه بالإضافة إلى ذلك التميز يتميز بالمعجزة الدالة على ثبوت الوحي والنبوة والصدق، وأنَّ الوحي والنبوة بدون المعجزة كالمقدمة بلا دليل.

وفي ختام هذا المطلب، أودّ أنْ أبيِّن أن طرابيشي ساق في آخر الفصل الأول من كتابه ما سماه "خمسة مستويات من التعليل" لعدم الإتيان بالمعجزة، أي خمسة أسباب ذكرها القرآن الكريم لعدم تلبية طلب الكفار من الرسول أن يأتي بما كانوا يقترحون من آيات ومعجزات، وهي[٣]:

- التعليل بالتكذيب.
- التعليل بالتأويل السحري.
- التعليل بالتعذيب.
- التعليل بعدم النجاعة وبعدم العلية.
- التعليل بالآيات الكونية.

وكان الأولى بطرابيشي أن يتمعن في هذه التعليلات، وأن يجد فيها دليلاً على أنَّ كفار قريش لم يكونوا محقّين، بل كانوا معاندين.

وأقول ختاماً إنَّ الله تعالى لو أجاب المشركين إلى ما طلبوا لما كان ذلك سبباً في إيمانهم ولا هدايتهم، ولكان أشبه شيءٍ بالتنقيص من قدر القرآن الذي هو الحجة الباهرة، والآية القاهرة.

---

(١) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص١٨.

(٢) سورة الكهف، الآية: ١١٠.

(٣) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص١٩-٢٦.

## المطلب الثاني

## "إعجاز القرآن" بديل المتكلمين والبلاغيين للامعجزة

بعد أنْ قرَّر جورج طرابيشي أنَّ النبيّ صلى الله عليه وسلم نبيّ بلا معجزة، وأنه عليه الصّلاة والسّلام هو النبيّ الوحيد الذي ليس له معجزة، انتقل إلى الآيات القرآنية الكريمة التي اشتهرت عند علماء التفسير وعلوم القرآن بآيات التحدي.

وكنتُ قرَّرت في الردِّ على الدعوى الأولى أنَّ آيات التحدي هي دليل على أنَّ للنبيّ معجزة، وأنَّ القرآن الكريم هو أعظم معجزاته الشريفة، فلا مساغَ لأنْ يقال مع وجود آيات التحدي وعجز العرب عن ذلك التحدي أنَّ النبيّ بلا معجزة، لكن طرابيشي أعرض عن مفاد هذه الآيات الواضحة التي تثبت أنَّ النبي له معجزة.

وعلى الرّغم من اعتراف طرابيشي بعجز العرب عن المعارضة، إلا أنه أصرّ على أنه لا معجزة للنبيّ، قال: "ولا جدال في أنَّ هذا التحدي آتى مفعوله، فعلاوة على أن فرضية الإعجاز غدت عقيدة مركزية في جميع كتب التفسير والكلام، فقد بقي القرآن على امتداد أربعة عشر قرناً هجرياً فريد نوعه، لا محاكي له ولا مضارع معترفاً به، وتم تكريسه بوصفه المعجزة الباقية على مدى الزمن لرسول ما أوتي معجزة غيره"[١].

ويظهر من هذا الكلام أنَّ طرابيشي يسلِّم بأنَّ التحدي آتى مفعوله، لكنه لا يسلّم بأنَّ ذلك العجز عن المعارضة كان لكون القرآن خارجاً عن مقدور البشر، بلْ يرى أنَّ نجاح التحدي لكون الناس لم يعتنوا عناية جيِّدة بالمعارضة، بدليل أنه جعل "مصحف المنفرد بذاته" المعتمد عند الطائفة الدرزية شيئاً يصلح أنْ يكون في مقابل القرآن الكريم، وفي هذا الكلام إعراض أي إعراض عن مدلول آيات التحدي، وتحريف لما ينبغي أن تفهم عليه، بل فيه إنكار لحقيقة أنَّ العرب عجزوا عن المعارضة، ومن هذا يتبين عبث طرابيشي من خلال تحليله لما سماه "المحاورة المركزية" التي أهمل عند انتقاء آياتها آيات التحدي، وكأنها ليست من القرآن الكريم.

وقد يكون في كلام طرابيشي ما يوهم بأنه يعتبر القرآن معجزةً للنبي، لكن في ظل الفصل الذي كتبه تحت عنوان "نبي بلا معجزة"، فإن كل وهم يزول، فمن ذلك قوله: "ولكن المعجزة العقلية التي مثلها الإعجاز القرآني ما كان لها من فاعلية إقناعية إلا بالنسبة إلى أهل اللغة التي

---

(١) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص٢٨-٢٩.

نزل بها القرآن، أي العربية"[١]، فهو بذلك يحصر معجزة القرآن في زمن قصير وفي مكان محصور، وبالتالي لا تقوم للدين قائمة بعد ذلك الزمن، وفي غير ذلك المكان.

بل إن طرابيشي يقصر "إعجاز القرآن" إن صحَّ على القرآن المكي، قال: "والواقع أنه لا يمكن للمرء أن يماري في أنَّ ما اصطلح علماء البلاغة على تسميته بإعجاز القرآن إنما يجد مبرره الجمالي في هذه السور المكيات التي تتغنى بسمفونية الكون ولألاء معجزاته"[٢]، فهذا الكاتب يرى أحد أمرين؛ إما أن علماء البلاغة رأوا إعجاز القرآن في السور المكيات فقط، وهذا لم يقل به أحد، فلا يعقل أن يكون هذا ما يراه الكاتب، وإما أن يكون طرابيشي لم يجد المبرر الجمالي لما اصطلح على تسميته بإعجاز القرآن في غير السور المكيات، فيكون المدني خارجاً عن حدّ الإعجاز.

وقوله إن إعجاز القرآن هو ما اصطلح عليه علماء البلاغة، مشعر بأنَّ ذلك الشيء المصطلح عليه تحت اسم "إعجاز القرآن" هو شيء لا حقيقة له ألبتة، وهو فعلاً ما يؤكده طرابيشي في آخر هذا الكتاب، قال: "تضخمت نظرية الإعجاز العلمي للقرآن، وشرعت تشغل ملء الساحة التي كانت تشغلها في الأزمنة اللاهوتية نظرية الإعجاز البياني للقرآن"[٣]، وهذا يؤكد بوضوح أن قضية الإعجاز نفسها بالنسبة لطرابيشي لا قيمة لها على أي شقٍّ كانت، وعلى أي فهم توجّهت، سواء كانت إعجازاً علمياً أو بيانياً أو غيرهما.

---

(١) المصدر السابق: ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق: ص٢٧.

(٣) المصدر السابق: ص١٨٢، باختصار قليل.

## المطلب الثالث

## الإلحاد في نظرة طرابيشي لإعجاز القرآن الكريم

سألخّص مواضع الإلحاد في نظرة طرابيشي لإعجاز القرآن الكريم في نقاط، مدللاً عليها من كلامه، مع تحليله ونقده.

### أولاً: إنكار الإله

الإله هو الذي ينقاد إليه الناس، وهو سبحانه الذي يأمر وينهى، ولا معنى للألوهية بدون هذه الأشياء. وعند جورج طرابيشي، فإنَّ الإله معطّل تماماً، إلى حدِّ الإنكار الذي لا يختلف عنه كثيراً ذلك الإقرار الاسمي الذي لا يلزم معه أمر ولا نهي، وذلك لسبب بسيط، وهو أنه لا يمكن أنْ ينعقد بين الإله وبين البشر أيُّ تواصل، فإنَّ طرابيشي قد أغلق باب المعجزة، بل جعل منطق المعجزة مباطناً لزوماً لكل أيديولوجيا خلاصية(١).

وبناء على هذه النظرة عند طرابيشي، فإنَّ الإسلام والمسيحية واليهودية على السّواء، كديانات لها أنبياء تأيدوا بالمعجزات، عبارة عن أيديولوجيات خلاصية.

### ثانياً: إنكار الأديان

الدين هو وضع إلهي، يلاحظ فيه أنه خارج عن ذات الإنسان، وأنه متلقى من غيره، وذلك هو الله تعالى، فإنكار الإله، هو إنكار للدين بالضرورة.

وكذلك، فإن الدين لا بدَّ أن يحصل التصديق به عند الناس، بطريقة صحيحة حقة، وهي المعجزة، على اختلاف صورها، إنْ كانت بانقلاب العصا حية، أو بكون القرآن الكريم كلاماً عربياً مثله غير مقدور للبشر، أو بتشريع كامل صالح لكل زمان ومكان.

وطرابيشي، لما أغلق باب المعجزات، لم يصحّ عنده الدين بصورة حقيقية، وإن كان يمكن أن يتفق عليه من باب المنفعة العامة، وهذا هو المراد بإنكار الدين، أي أن لا يصح حقاً عن دليل وبرهان.

يريد طرابيشي هدم الدين، حيث يقول: "أدبيات المعجزة في الإسلام تقدم حقلاً تجريبياً خصباً لانقلاب معرفي وعقلي من طبيعة كوبرنيكية، ومع أن مثل هذا الانقلاب قد يبدو استفزازياً، بل منتهكاً للقدسيات، في نظرة سدنة هياكل الوهم، فإنه قابل لأن يبقى انقلاباً لا على التراث، بل من

---

(١) طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**: ص١٠-١١.

داخل التراث نفسه بقدر ما أن تلك الأدبيات تضع نفسها في موضع التعارض الجذري مع النصّ القرآني"[١].

إذن؛ فإنَّ طرابيشي يعيد في آخر كتابه ما ذكره في أوّله، وهو أنَّ القرآن الكريم نفسه ضد المعجزات، من خلال المحاورة المركزية التي أبطلتها في هذا المبحث، وأن القرآنيين الخلَّص هم القادرون على النهضة بالإسلام وواقعه، ولا يخفى أنَّ حذف السنة من "أدبيات الإسلام" هو حذف لصاحبها محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو عند طرابيشي "نبي بلا معجزة"، وفي كل هذا يتجلى مدى ما يحتمله طرابيشي من أيديولوجيا هادمة للإسلام والأديان عموماً[٢].

(١) طرابيشي، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**: ص١٨٣.

(٢) ومن جملة ما يسعى به طرابيشي لهدم الدين غير تحريف القرآن الكريم، إنكار الحديث الشريف، وقد جعله طرابيشي أحد أسباب تخلف المسلمين، انظر: طرابيشي، جورج، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث – النشأة المستأنفة**، ط١، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠م: ص٩ وما بعدها.

## المبحث الثاني

## حسن حنفي ومقولة "الإعجاز الجديد"

اشتهر حسن حنفي بكتابه ذي الأجزاء الخمسة بعنوان: (من العقيدة إلى الثورة)، وهو يندرج في مشروعه بعنوان: التراث والتجديد – موقفنا من التراث القديم، وقد جعل المؤلف كتابه هذا من المحاولات الأولى لإعادة بناء علم أصول الدين القديم، فهو عنده مشروع لبناء علم أصول الدين الحديث، ويندرج هذا المشروع الصغير في ضمن المشروع الأكبر، وهو مشروع جيل القرن الخامس عشر لوضع شروط النهضة والعمل على الإصلاح الديني الذي تعثر[1].

ومنبع مقولات حسن حنفي هو ربط الظواهر الإنسانية بما يسمى التاريخ العام، ويجعل الدين ظاهرة من جملة تلك الظواهر الإنسانية التي ترتبط بالتاريخ العام، بحيث إنَّ "الروح" إذا تطابق مع اللحظة التاريخية التي يمرّ بها، فإنه يتحقق ولا بدّ، ولا يخفى ما في هذا التنظير –الذي بات الآن قديماً– من ارتماء في أحضان الفكر الشيوعي، المبني على فلسفة هيغل، والمعبر عنها بالمادية الجدلية (الديالكتيك)[2]، وقد اشتغل حنفي بتطبيق هذا المنهج التاريخي العام على الظاهرة الدينية، خصوصاً في كتابه ظاهريات التأويل[3].

وأمّا فيما يخصّ موضوع هذه الدراسة، فإنَّ الدكتور حسن حنفي قد جعل الجزء الرابع من كتابه من العقيدة إلى الثورة خاصاً بالبحوث التي يسميها علماء الكلام السمعيات، وسمى هذا الجزء: (النبوة – والمعاد)، وفي ضمن هذا الجزء تكلم بغزارة عن المعجزة وإعجاز القرآن الكريم.

وقد دار كلام الكاتب في أول كتابه على أنه يسعى في تلبية متطلبات الزمن الحاضر من "تعقيل السمعيات" التي لم تعقّل فيما سبق من تراث المسلمين، بل كان ظهورها كسمعيات في التراث متأخراً، وقصده بالتعقيل جعلها عقلية بعد كونها سمعية، أي تصييرها غير معتمدة على

---

(١) هذا ما ذكره الدكتور حسن حنفي في التعريف بالكتاب نفسه، على الغلاف.

(٢) انظر هذا الميل المادي عند كلام المؤلف على تطور النبوّة: حنفي، حسن، **من العقيدة إلى الثورة – محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين**، ط١، ٥م، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م: ج٤، ص٥.

(٣) حنفي، حسن، **ظاهريات التأويل**، ط١، ٢م، مكتبة النافذة، مصر، ٢٠٠٦م، وانظر فيما يتعلق بموضوع هذه الدراسة: ج٢، ص٤٣٣–٤٤٨، وقد تكلم في هذه الصفحات بشكل مكثف عن الوحي بحسب المنهج الظاهرياتي، وواقعة الوحي في التاريخ العام للظاهرة الدينية.

الأخبار والمنقولات بعد أنْ كانت كذلك[١].

وفي موضع الكلام عن المعجزة، ودلالتها على النبوة، وإعجاز القرآن الكريم، تمثل حنفي ما خطه لنفسه في أوّل مشروعه من خطة الثورة، فجعل إعجاز القرآن الكريم إعجازاً جديداً، وطبق المنحى الثوري، فجعل ذلك الإعجاز الجديد ذا ثورة.

وسأجعل هذا المبحث في توضيح مقولات الدكتور حسن حنفي ونقدها، موزعاً على مطالب، الأوّل في مفهوم المعجزة وتطوره المرافق لتطور النبوة، والثاني في الإعجاز القرآني الجديد، والثالث في التوجهات الاعتزالية عند حنفي في مسألة إعجاز القرآن.

---

(١) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص٥-٧.

# المطلب الأول

# المعجزة عند حسن حنفي

## أولاً: معنى المعجزة

يدور معنى المعجزة عند حسن حنفي على العجز نقيض القدرة، لكن حنفي ما لبث أن نقل هذا المعنى اللغوي حتى نفاه، فقال: "والحقيقة أنه لماذا تكون المعجزة من العجز، عجز الإنسان وقدرة الله؟ هل هذا احترام للإنسان وتعظيم لله، أم أنه تعظيم لله على حساب الإنسان؟"(١).

وتابع حنفي منطقه الثنائي بين الله والإنسان، وبين القدرة والعجز، وبين حقوق الله وحقوق الإنسان، حتى قال: "فإذا كان هدف المعجزة إثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الإنسان المحدودة، فهذا ليس غاية الوحي، بل إن غاية الوحي عكس ذلك تماماً، إثبات أن لا قدرة فوق الإنسان، وأن الإنسان قادر قدرة مطلقة. غاية الوحي رفض قوى الطبيعة والسيطرة، وقوى الطغاة العاتية، وقوى البخت والمصادفة، وكل القوى غير العاقلة"(٢).

فالواضح من كلام حنفي أنَّ الوحي يرفض المعجزة، لأنَّ غاية الوحي إثبات قدرة الإنسان المطلقة، والمعجزة فيها إثباتَ عجز الإنسان، لكن ذلك غير صحيح، لأنَّ الوحي لا يثبت إلا بعد ثبوت المعجزة، وقد مرَّ نقل كلام الرازي في تفسيره من أنَّ الوحي من الله تعالى لا يتمّ إلا بثلاث مراتب في ظهور المعجزات، وذكر أنَّ أحد هذه المراتب هو أنَّ الملك إذا وصل إلى الرسول، لا بدّ له من معجزة(٣)، ثم إنَّ الوحي في الجملة يندرج في ضمن ما يسميه حنفي قوى السيطرة، فكيف يكون من غاية قوى السيطرة أن تعطي الإنسان القدرة المطلقة؟ هذا تناقض عند حنفي.

ويريد حنفي من كلامه السابق، وتأويله لمعنى المعجزة، أنْ يثبت أنَّ اللائق بالإنسان المعاصر في آخر مرحلة من مراحل الوحي والنبوة، وهي مرحلة ختم النبوة، هو أن يكون أنموذج القدرة المطلقة والإدراك التام للأشياء والتمكن الكامل من تسخيرها، ولذلك نقض حنفي في معنى المعجزة قضية التحدي وعدم المعارضة، لكون عدم المعارضة مناقضاً لمبادئه تلك، أعني ما يجب أن يتميز به الإنسان من القدرة والإدراك والتسخير، فقال: "ما فائدة التحدي

---

(١) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة:** ج٤، ص٦٥.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص٦٥.

(٣) انظر: الرّازي، **التفسير الكبير وبهامشه تفسير العلامة أبو السعود:** ج٧، ص٤٢٥.

مقروناً مع عدم المعارضة؟ إنَّ التحدي لا يكون صحيحاً قائماً على تكافؤ الفرص إلا إذا كان مقروناً بالقدرة على المعارضة، وهل عدم المعارضة فضيلة؟ وهل النموذج الأسمى لفعل الإنسان هو التسليم بالعجز والإذعان"[١].

إذن؛ يثبت حنفي المعجزة ويشترط أن تكون غير معجزة، وفي هذا تناقض في المفهوم، وفيه إبطال للمعجزة كما لا يخفى، وفيه ترجيح لجانب قدرة العباد على قدرة الله تعالى.

وفي معنى المعجزة عند حنفي، أودُّ أنْ أنبه على شيئين يشترك فيهما حنفي مع غيره ممن سبقه، مما يدلل على المصادر الفلسفية للأقوال المطروحة عنده في المعجزة، وهما:

- التشابه الفلسفي بين حنفي ونيتشه، وهو اعتبارهما الإنسان بمثابة الإله، وأنَّ الإله ليس هو إلا الإنسان. وبناء عل هذه القاعدة، فإن المعجزة في الإعجاز الجديد (فكرة الإعجاز عند حنفي) هي عمل إنساني، لا عمل إلهي[٢].
- التشابه بين حسن حنفي ومحمد رشيد رضا في قضية جعل النبوات على مراتب تبعاً لجعل البشرية على مراحل، فعند الأول تعتبر المرحلة الأخيرة مرحلة ختم النبوة هي المرحلة التي يرتقي فيها الإنسان بقواه فوق القوى غير العاقلة التي يندرج في ضمنها المعجزات، وعند الثاني يعتبر النوع البشري قد استقلّ بنفسه ليدرك الأشياء بناء على قواعد العلم والعقل، لا بناء على منطق المعجزة.

ومما يدل على نفي المعجزة بمعناها المعروف قوله: "يكاد يجمع القدماء على أن البرهان على صدق النبي خارجي، وهو المعجزة، سواء كانت واجبة أو ممكنة أو مستحيلة، فهل تؤدي المعجزة إلى تصديق الرسول وهي برهان خارجي عن طريق القدرة، وليس داخلياً عن طريق اتفاقها مع العقل أو تطابقها مع الواقع"[٣]، وظاهر أنَّ حنفي ليس مع القدماء في التصديق بالمعجزة، بل هو مع ما يسميه عقلاً في نكرانها.

**ثانياً: تطور المعجزة**

قد بينت في معنى المعجزة عند حنفي أنه لا يعترف بها ولا يقرُّ بإمكانها، ومع ذلك، فإنه لغرض الجدال يبحث في أسئلة يمكن أن توضع تحت عنوان تطور المعجزة.

ويتجلى تطور مفهوم المعجزة من خلال فكرة حنفي التي يسميها التاريخ العام للبشرية

---

(١) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص٦٧.

(٢) حنفي، **ظاهريات التأويل**، مصدر سابق: ج٢، ص٤٤٣.

(٣) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص٧١-٧٢. وانظر أيضاً في شواهد نكران المعجزة عقلاً وواقعاً عند حنفي: المصدر نفسه: ج٤، ص٧٣، ٧٦.

والنبوات في أمرين:

**الأمر الأول:** أنَّ برهان صدق النبوَّة، هل هو برهان خارجيّ أو داخليّ؟

ووجه التطور هنا، أنَّ النبوات القديمة كمرحلة عند حنفي كانت براهينها من قبيل البراهين الخارجية، أي المعجزات. وأما بعد ختم النبوة كمرحلة أخرى عنده، فإن برهان النبوَّة صار داخلياً، أي غير معجز، قال حنفي: "يكاد يجمع القدماءُ على أنَّ البرهان على صدق النبيّ خارجيّ، وهو المعجزة، وهي برهان خارجي عن طريق القدرة، وليس داخلياً عن طريق اتفاقها مع العقل أو تطابقها مع الواقع، وكيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل المعرفة وطرق العلم وخارج نظرية العلم"(١).

إنَّ حنفي في هذه الفقرة يقسم البرهان إلى قسمين؛ خارجي وداخلي، وبناء على قسمته يتوصل إلى أنَّ القدماء قالوا إنّ المعجزة تدلّ على صدق النبيّ لكونها خارقاً للعادة، وهو معنى كونها برهاناً خارجياً، ولو سأل سائل: هل يمكن أن يفسر العلم انقلاب العصا حية، وهل يمكن أن يفسر خروج الناقة من الصخرة، وغير ذلك من المعجزات التي يسميها حنفي خارجية.

ويشبه أن يكون هذا الكلام نوعاً من التقسيم للمعجز إلى معجز وغير معجز، بواسطة أن النبوة في حقيقة الأمر لا تثبت إلا بالمعجزة، كما مر توضيحه في الفصل الثاني من هذه الدراسة، وبناء على هذا، فإن تقسيم برهان صدق النبي هو في الحقيقة تقسيم للمعجز نفسه إلى خارجي أي معجز، وداخلي أي غير معجز، ويلاحظ التشابه بين هذه القسمة والقسمات التي قام بها ابن رشد ومن بعده، أعني الشيخ محمد عبده، والأستاذ محمد رشيد رضا.

وأقول تعليقاً على كلام حنفي السابق: إنَّ القدماء أجمعوا على أنَّ المعجزة إذا ثبت لها معنىً، ودلت على ما تدلُّ عليه من صدق النبيّ، فإنَّ ذلك إنما يكون لكونها خارقة للعادة، والذين خالفوا ذلك إنما خالفوا في استحالتها أو استحالة العلم بها، ولم يخالفوا في أنها برهان خارجيّ، بحسب تسمية حنفي، فقوله: يكاد يجمع القدماء، ليس بصحيح، فإن القدماء أجمعوا بحسب مصادر حسن حنفي، ككتاب المواقف والطوالع والمحصل وغيرها من كتب الأشاعرة القائلين بالمعجز وبأنه هو المثبت للنبوة.

ومن الواضح أنَّ حنفي لا يعترف بأنَّ المعجزات الخارجية تدل على النبوة وصدق النبيّ، إلا فيما مضى من النبوات القديمة بحسب قوله، لكون البشر القديمين كانوا جهلاء، وإن كان فيهم الأنبياء والمرسلون، حيث قال: "كيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل المعرفة وطرق العلم وخارج نظرية العلم؟"، وهو يريد بالعلم القضايا الطبيعية التجريبية، أي الأمور التي تجري على

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص٧١-٧٢.

وفق العادة، فلذلك كانت المعجزة عنده خارج العلم ونظريته أصلاً، لكونها على وفق غير العادة.

ويزيد حنفي توضيح فكرة تطور المعجزة، بقوله: "إنَّ التصديق بالمعجزة إنما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس، وليس بالمعجزة، طالما لم تؤد المعجزة إلى التصديق بالنبوة، وطالما انتفت شروطها، إذ لا يكفي في صدق المعجزة سلامتها عن المعارضة، فقد تكون عدم معارضتها ناشئة من جهل مؤقت بقوانين الطبيعة"(١).

والحاصل من فكرة التطور عند حنفي أنَّ المعجزات لا تدل على النبوة، وهي إن كانت في القديم مما يتساهل في قبوله وجعله دليلاً على النبوة لكون البشر يجهلون قوانين الطبيعة والعلم، فإنه في الحديث أي بعد زمن ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم لا يجوز اعتبارها أبداً، لأنَّ البشرية ارتقت في مدارج العلم ونظرية المعرفة، حتى صارت لا تصدق بالمعجزات والخوارق.

**الأمر الثاني:** أنَّ المعجزة كخارق هل توافق العقل أو تخالفه؟ قال حنفي: "المعجزات قدح في العقل، وإنكار لبديهيات العقول، ورجوع بالتطور البشري إلى الوراء قبل ختم النبوة"(٢).

وقضية التطوّر واضحة من هذه الفقرة، فإنَّ حنفي يرى أنَّ البشرية تنقسم إجمالاً إلى مرحلتين، هما ما قبل مرحلة ختم النبوَّة وما بعدها، ووجه التطور أن كل مرحلة يليق بها ما لا يليق بالأخرى، ولها أحكام ليست الأخرى منها في شيء، فمرحلة ما قبل الختم مرحلة جاهلة غير عاقلة لا تدرك بديهيات العقول، ومن ثم يليق بها منطق المعجزة الخارج عن قضايا المعرفة ونظرية العلم، وأما مرحلة ما بعد ختم النبوة فهي مرحلة عالمة عاقلة تدرك بديهيات العقول، ومن ثم لا يليق بها منطق المعجزة الخارج عن العقل والعلم.

ويقول حنفي في ذلك: "إذا كانت المعجزة بالمعنى القديم وفي المراحل السابقة على ختم النبوة هي خرق قوانين الطبيعة والجريان على غير المألوف، فإنَّ هذا المعنى لا يكون سارياً في آخر مرحلة من مراحل النبوة عندما يكتمل الوحي وتتحقق غايته، وهو استقلال العقل وحرية الإرادة"(٣).

وهذه الفقرة أكثر صراحة في قضية تقسيم المعجزة بما يبطلها، فهو هنا يقسم المعجزة إلى معجزة بالمعنى القديم وهي الخارق للعادة، وقسم آخر حديث، وهو غير خارق للعادة، وقد وضحت بطلان هذه القسمة بأن القسمين لا يندرجان تحت المقسم، ولا يشتركان في وجه القسمة.

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص٧٣.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص٧٧.

(٣) المصدر السابق: ج٤، ص١٦١.

## المطلب الثاني

## الإعجاز القرآني الجديد عند حسن حنفي

بدأ حسن حنفي حديثه عن إعجاز القرآن بالتذكير بأنَّ المعجز بالمعنى القديم، أي الخوارق للعادة، لا يدل على النبوة، فقال: "المعجزات بالمعنى القديم طريق مسدود، ولم تعد دليلاً على وقوع النبوة أو صدقها، وأصبح الدليل نوعاً جديداً من التحدي، هو التحدي البشري، عقلاً وإرادة، متفقاً مع اكتمال الوحي وتحقيق قصده"(١).

وجعل حنفي إعجاز القرآن الكريم من نوع المعجز الجديد، أي الذي ليس من قبيل خرق العادة، حيث قال: "إعجاز القرآن هو البديل الجديد في آخر مرحلة من مراحل الوحي، عن المعجزات القديمة أُثناء تطور الوحي وقبل اكتماله، كانت المعجزة بالمعنى القديم خرقاً لقوانين الطبيعة، وجرياناً على غير المألوف، وصدماً لبداهات العقل، ونقضاً لشهادات الحسّ، لا تسلم من خداع أو وهم، وإن كانت حقيقة فتدل على جهل بقوانين العلم"(٢).

إذن، فإنَّ حنفي يقرّ بأنَّ للقرآن الكريم إعجازاً، لكنه عنده إعجاز بالمعنى الجديد، أي الذي ليس خارقاً للعادة، بل هو موافق لها وجارٍ على حسب الطبيعة، وهو باشتراط الموافقة للعلم يكذب بالمعجزات السابقة ولا يؤمن بها، مع أن الإيمان بها متوقف على الإيمان بالله الذي هو القادر على أن يخلق ما شاء ولو كان خارقاً للطبيعة وخارجاً عن قوانين العلم المتاح.

وأما مفهوم الإعجاز الجديد عند حنفي، فقد وضحه حيث قال: "أما الإعجاز الجديد فهو ظاهرة طبيعية؛ كلام حسي منظوم، يعرفه كل متكلم، سواء كان أمياً أم متعلماً، يتجه إلى العقل والحس والوجدان للتأثير فيها إقناعاً ورؤية وتصديقاً"(٣).

وزاد حنفي توضيح ما يسميه إعجازاً جديداً، فقال: "الإعجاز إذن تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشري، وتحريره من سيطرة السلطان البشري القاهر، ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الأحيان؛ فهي استبدال خرافة بخرافة، كان

---

(١) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة:** ج٤، ص١٨١–١٨٢. وانظر أيضاً في مفهوم الإعجاز الجديد عند حنفي وعلاقته بتطور الوحي: حنفي، حسن، وآخرون، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الثاني، بحوث في أصول الدين وأصول الفقه والعقل والنقل،** ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٦م: ص٣١–٣٢.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٢.

(٣) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٣.

الشعور يرجع باستمرار إلى طبيعته الأولى بعد أن تغير، وكأنه لم يتغير مطلقاً، لذلك انتهى دور المعجزة بعد استقلال الوعي البشري واكتمال الوحي، وتحوّلت المعجزة الطبيعية القديمة إلى إعجاز الكلام الجديد، وتحدي القدرة البشرية على الخلق الأدبي والتشريعي، ومن ثمَّ يكون الإعجاز جاهزاً مستمراً للشعور على الخلق، ودافعاً مستمراً للفكر على التحدي"[١].

وحسن حنفي ليس غافلاً عن حقيقة ما يقوله علماء الإسلام، فقد قال في حاشية توضيحه السابق لمفهوم الإعجاز الجديد: "ولا يفرق القدماء كثيراً بين المعجزات بالمعنى القديم وبين الإعجاز الجديد، ويضعون كليهما في باب واحد"[٢]، وهذا الباب الذي يجعله علماء الإسلام من جميع الفرق شاملاً لمعجزات الرسول كلها، ومنها القرآن الكريم، هو باب خرق العادة، وعدم قدرة البشر على المعارضة.

## مرتكزات الإعجاز الجديد عند حنفي

### أولاً: شرط التواتر

فرَّق حنفي بين المعجزات بالمعنى القديم والإعجاز الجديد بأنَّ الأولى يجب أنْ تكون عند القائلين بها منقولة بالتواتر، مع قوله بعدم إمكان ذلك التواتر لمخالفة الخارق للعادة مقتضى العقل والبديهة، وبنى على هذا التفريق أنَّ المعجزات القديمة التي هي خارقة للعادة مستحيلة أصلاً، وأنَّ إعجاز القرآن الكريم ليكون واقعاً يجب أن يكون من باب آخر، وهو الباب الذي سماه "الإعجاز الجديد".

وقد وضّح حنفي ذلك بأنَّ الخبر المتواتر يشترط فيه أنْ يكون مخبراً عن المحسوسات الموافقة للعادات التي لا تخالف العقول ولا تناقضها، قال: "تأتي استحالة المعجزات لأنَّ شرط نقلها هو التواتر، وشرط التواتر الإخبار عن حسّ، والمعجزة تناقض ضرورات الحسّ وبداهات العقول"[٣].

إذن، فإنَّ المعجزة أياً كانت؛ ينبغي أن تكون موافقة للعادات، وقد سبق تقرير ذلك عند حنفي، ومن ثمَّ كانت المعجزات القديمة مستحيلة، والإعجاز الجديد غير خارق للعادة، ولا يخفى ما في هذه الكلام من تأثر بمذهب الفلاسفة الذي يطلق المعجزة على ما هو من قبيل العادات.

وما زعمه حنفي في التواتر أنه يشترط أن يكون: (إخباراً عن المحسوس)، فهو صحيح، لكنه حرَّف الشرط الذي ذكره علماء الأصول، وجعله: (إخباراً عن معتاد)، وهو غير صحيح،

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٣.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٣-١٨٤.

(٣) المصدر السابق: ج٤، ص٢٤٣-٢٤٤.

والحقُّ أنَّ المعتاد والخارق للعادة كلاهما محسوسان، أي إن واسطة إدراكهما الحسّ، فالقمر مثلاً محسوس، وانشقاقه محسوس، والعصا محسوسة، وانقلابها حية تسعى محسوس، أي يمكن إدراك كل منها بالحسّ، فيصحُّ الخبر عن كل منها، وأمّا استثناء الخارق للعادة من المحسوسات، فهو تحكّم.

وإذا نوقشَ كلام حسن حنفي، يتبين أنه يتلاعب بمعنى التواتر والمعجزة، لأنه يدخل في معنى التواتر ما يخرق معنى المعجزة، ويدخل في معنى المعجزة ما يخرق معنى التواتر.

وموضع التواتر في الإعجاز الجديد، هو النصّ نفسه لا إعجازه، وبهذا يتبين أن مسألة المعجزة كلها بالنسبة لحنفي خرافة من الخرافات، وأنه بما يسميه إعجاز جديداً يريد جعلها حقيقة من الحقائق.

**ثانياً: التحدّي والمعارضة وتكافؤ الفرص**

قال حنفي: "وكيف يكون التحدي ممكناً لو كانت نتائجه معروفة من قبل، وإعلان النتيجة مسبقاً بفشل الإنسان، والحكم عليه بذلك إلى نهاية الزمان بحرف النفي للتأبيد (لن)"[١]. ثم قال: "وإن الشرط الأساسي للتحدي لهو القدرة على المعارضة"[٢]. وقال: "وإذا كان شرط التحدي هو تكافؤ الفرص، فكون المعجزة من الله لا يجعل فيها تحدياً ولا تكافؤ فرص"[٣].

إنَّ المتمعن في حال العرب وتحدي الله تعالى لهم بالقرآن الكريم، يجد أن تكافؤ الفرص مكفول، وأن التحدي والمعارضة جاء على سبيل العدالة، ولذلك فإنه ليس هناك مانع من شرط تكافؤ الفرص ليتحقق إعجاز القرآن الكريم، لكن حنفي فوق تحريفه لمعنى الإعجاز والتحدي، حرف معنى تكافؤ الفرص حتى جعله أشبه بتكافؤ القدر، وهو ما لا يمكن قبوله أبداً، لكونه مبطلاً لمعنى التحدي.

فالحاصل أنَّ حنفي شرط للتحدي معنىً يبطل معنى التحدي، حتى إنَّ حنفي سلب القدرة الإلهية ليثبت القدرة الإنسانية، من باب أنَّ الأولى قدرة لا تضاهى، فصار تكافؤ الفرص هو أن لا يدخل الله في ساحة التحدي.

ونصوص حنفي السابقة تبين هذا التحكم الذي ذكرته، فقد بين أنَّ المعجزة لتكون معجزة عنده لا ينبغي أنْ تعجز الناس في شيء، وأن التحدي يجب أن يكون مقدوراً على معارضته، وقد قال حنفي إنَّ الله تعالى إذا كان هو المتحدي فإنَّ الفرص لا تكون متكافئة، ومن ثم يبطل

---

(١) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٣.

معنى التحدي، قال: "وإذا كان شرط التحدي هو تكافؤ الفرص، فكون المعجزة من الله تعالى لا يجعل فيها تحدياً"(١).

وهذه النصوص الصريحة من حنفي تصادم ما جاء في كتاب الله تعالى من تعجيز العرب، والناس أجمعين، ومعهم الجنّ أيضاً، كقوله عزَّ اسمه: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾(٢).

وأودَّ أن أنبه على على أهمية تقرير معاني اللغة بصورة صحيحة، ذلك أنَّ حنفي لمّا أدخل في مفهوم التحدي قيد القدرة على المعارضة، أيْ إمكانها، فإنه قد يستند في ذلك إلى أقوال بعض المعاصرين، كالأستاذ محمود شاكر، حيث جعل للتحدّي معنىً حقيقياً مقيداً بالعلم بإمكان القدرة على المعارضة(٣)، فإن هذا القيد لم تدل عليه اللغة، ويقرب المعجزة من غير المعجزة.

**ثالثاً: القرآن كلام إنساني**

وهذا المرتكز هو نتيجة مباشرة لما سماه حنفي تكافؤ الفرص، فالقرآن الكريم لما كان متحدى به، وتكافؤ الفرص من شرط التحدي، كان القرآن كلاماً غير إلهي، بل إنسانياً، قال حنفي: "وإذا كانت المعجزة من فعل الله في الطبيعة من خلال الرسول، وليس من فعل الرسول مباشرة، متوجهة إلى عامة الناس، فالإعجاز كلام طبيعي حسّي موجه إلى الإنسان مباشرة، كفرد، مستثيراً قدراته على التحدي، وبالتالي ينفصل الكلام عن مصدره الأول، وعن واسطته الثانية، وإذا كان شرط التحدي هو تكافؤ الفرص، فكون المعجزة من الله تعالى لا يجعل فيها تحدياً"(٤).

وقال في صراحة أكبر: "إذا كان الكلام من فعل الله فكيف يتحدى الله نفسه؟ ليس الإعجاز إذن في ترتيب الحروف أو النظم، فالكلام إنساني خالص، وليس كلاماً إلهياً، لأن الكلام الإلهي يبطل التحدي"(٥).

القرآن الكريم عند حنفي كلام إنساني خالص، هذا هو ما توصل إليه حنفي، لكنه لم يبين كيف يتّسق القول بإنسانية القرآن مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا

(١) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٨٨.

(٣) انظر: شاكر، **مداخل إعجاز القرآن**، مرجع سابق: ص١٩. وقد مر في الفصل الثاني عرض قول الشيخ شاكر في مفهوم التحدي في اللغة ونقده.

(٤) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص١٨٣.

(٥) المصدر السابق: ج٤، ص١٩١.

يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا ٱئۡتِ بِقُرۡءَانٍ غَيۡرِ هَٰذَآ أَوۡ بَدِّلۡهُۚ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٍ ﴾[(١)]، ومع كثير من الآيات الأخرى التي تنص على أنَّ القرآن الكريم هو كلام الله تعالى.

**رابعاً: كلية القرآن الأدبية**

يرى حنفي أنَّ القرآن الكريم عمل فني وأدبي إنساني خالص، ولا يحصل الإعجاز الجديد بسورة منه، بل من حيث هو عمل أدبي فإنَّ مفهوم الإعجاز الجديد لا يحصل إلا بالكلِّ كاملاً، قال: "العمل الأدبي لا ينقسم إلى أجزاء، بل هو كلّ واحد. ليس العمل الأدبيّ كماً، بل هو كيف، ولا يمكن أخذ جزء منه وتذوقه تذوقاً أدبياً دون كلّه، وقد عرف ذلك من العرب جملة وتفصيلاً"[(٢)].

وهذا الكلام من حنفي قد يكون مصدره المنافرة للأشاعرة، والمتابعة لابن حزم[(٣)]، كما يدلُّ على ذلك حاشية كلامه السابق[(٤)].

وقد بنى حنفي على القول بالكلية الأدبية للقرآن الكلية ما يبطل حقيقة التحدي الإلهي أولاً، وما يناقض أقواله السابقة ثانياً من حيث لا يشعر، أعني ما يرتكز إليه في حقيقة التحدي، وهو ما سماه تكافؤ الفرص، حيث قال: "إذا لم يكن القرآن معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة أو هدم مبادئ العقل، فهو إعجاز أدبي بمعنى استحالة التقليد"[(٥)].

أمّا مناقضة حقيقة التحدي الإلهي، فهو قول حنفي في القرآن الذي هو عمل فني أصيل بحسبه تعبيره: "العمل الفني الأصيل لا يمكن تقليده، أو الإتيان بمثله، بل إن المقلد نفسه لا يكون فناناً، فما يقال إذن عن احتمال أن يأتي الناس بمثله احتمال خاطئ فنياً أساساً، فلا يستطيع فنان أنْ يقلد عملاً فنياً آخر، حتى ولو كان في إمكانه ذلك ولديه العلم والمهارة الكافية، وبالتالي لا تثبت استحالة التقليد إعجاز القرآن"[(٦)].

وأما مناقضة حنفي لأقواله السابقة، فهو ما قرره أولاً أنَّ من شرط التحدي أن يكون فيه

---

(١) سورة يونس، الآية: ١٥.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص١٩٠.

(٣) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط٢، ٥م، (تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م: ج٣، ص٢٩-٣١.

(٤) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص١٩٠.

(٥) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٩.

(٦) المصدر السابق: ج٤، ص١٩٦. باختصار

تكافؤ فرص، ثم زعمه أن العمل الفني يستحيل أن يقلد فنياً، وهو الذي يعني انعدام تكافؤ الفرص.

وحاصل التناقض التي ذكرتها هنا، أنَّ حنفي نظر إلى الله تعالى الذي هو مصدر القرآن الكريم، ففزع منه، وقال: لا بد من تكافؤ الفرص، فنفى القدرة الإلهية وأثبت التفوق الإنساني، ثم نظر إلى الإنسان الذي يخاطبه النص القرآني ففزع له، وقال: لا يشترط تكافؤ الفرص، لأنَّ الفن لا يقلد، فأثبت التفوق الإنساني مرة أخرى، وهكذا يكون الإنسان عند حنفي غالباً لا يغلب، وقاهراً لا يقهر.

## المطلب الثالث

## اعتزاليّات حسن حنفي في مقولة الإعجاز الجديد

تكاد تكون الفرقتان البارزتان على ساحة التراث الإسلامي الكلامي، فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة، وقد آل أمر النزاع بين الفرقتين في فترة بسيطة من الزمن الماضي إلى اضمحلال مذهب المعتزلة، وتلاشي مقولاتهم، واستقرار المذهب الأشعري في ميدان التفسير وعلوم القرآن والفقه وأصوله وعلوم اللغة والبلاغة والحديث وغيرها إلى زماننا هذا، حتى إنَّ مصنفات التاريخ والاجتماع والإمامة والسياسة استقرت المقولات فيها على مذهب الأشاعرة، ويمثلها مصنفات الأشاعرة في تلك الفنون كمصنفات ابن خلدون وابن الأزرق وابن رضوان المالقي، ومن قبلهم الماورديّ والغزاليّ، وغيرهم[١].

وفي زماننا الحاضر سُعي إلى تمكين مذهب المعتزلة مراراً، على أيدي كثير، وممن سعى في ذلك حسن حنفي، من خلال ما يسميه "تعقيل السمعيات"، ومما يدلّ على هذا المسلك الاعتزالي عند حنفي، قوله تحت مقال بعنوان (هل يمكن إقامة نهضة على أسس أشعرية؟):

"... تقوم نهضتنا الحالية على نفس الأسس التقليدية التي بني عليها تراثنا القديم في معظمه، وهي الأسس الأشعرية التي استقرّت في الوعي التاريخي، ابتداء من القرن الخامس الهجري حتى الآن، أي بدايات القرن الخامس عشر الهجري. وبعد أن حسم الصراع بين التيارات الفكرية لحساب الأشاعرة منذ ألف عام، لم تكن هناك محاولات لتغيير هذه الأسس إلا محدودة جداً، كما فعل محمد عبده عندما بقي أشعرياً في التوحيد وأصبح معتزلياً في العدل، لكن النهضة بقيت قائمة على أسس أشعرية، وكأن استقلال الفكر وحرية الإرادة أي العدل الاعتزالي لا يبقى طويلاً دون استناد إلى التوحيد الاعتزالي ..."[٢].

وكان لذلك التنظير ضد الفكر الأشعري أثره في فكر حنفي، كما مرَّ في متابعته ابن حزم في المقدار المعجز من القرآن الكريم، مثلاً.

---

(١) انظر: المالقي، أبو القاسم ابن رضوان (ت ٧٨٣هـ)، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، ط١، (تحقيق علي سامي النشار)، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٧م: مقدمة المحقق. وانظر: ابن الأزرق، أبو عبدالله (ت ٨٩٦هـ)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ط١، ٢م، (تحقيق علي سامي النشار)، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨م: ص٥-٦، ٢٢.

(٢) حنفي، حسن، **الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)**، (٧) **اليمين واليسار في الفكر الديني**، ٨م، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م: ج٧، ص٤١-٤٤.

وفي مسألة إعجاز القرآن وجدت أنَّ حنفي صدر عن ما يراه مقولات اعتزالية في مقولات كثيرة، منها قوله: "المعنى القديم للمعجزة لا يكون سارياً في آخر مراحل النبوة عندما يكتمل الوحي وتتحقق غايته، وهو استقلال العقل وحرية الإرادة"(١).

ومنها قول حنفي في عدم توفر شرط تكافؤ الفرص في التحدي: "إن ذلك ضدّ العدل، وقد ثبت من قبل أن العدل أصل من أُصول العقيدة بعد التوحيد"(٢).

ونوه حنفي بأصلي التوحيد والعدل، من حيث إنهما يجب أن يبنى عليهما الموضوعات السمعية، ومن هذا يظهر مفهوم خطة التعقيل التي قادها حنفي في سبيل إقامة نهضة الجيل الذي ولّى ولم تقم له نهضة، قال في التوحيد والعدل: "وكلاهما أَصلان قطعيان لا يخرقان بأحد الموضوعات السمعية، مثل النبوة في أحد موضوعاتها"(٣)، فالواجب عنده في خطة التعقيل أنْ تجعل النبوة وموضوعاتها كالمعجزات موافقة للعقل بحسب عقل حنفي.

ومن جملة ما تأثر به حنفي بالمعتزلة، ما انفرد به النظّام منهم، من أنَّ الإعجاز لم يقع بالنظم الكريم، قال حنفي: "ليس الإعجاز إذن في ترتيب الحروف أو النظم، فالكلام إنساني خالص، وليس كلاماً إلهياً، لأنَّ الكلام الإلهي يبطل التحدي"(٤)، إلا أن النظام لم يقل يوماً إن القرآن كلام إنساني، لكن حنفي مع موافقته النظام في مسألة النظم، لم يوافقه في أنَّ القرآن معجز بالصرفة، وذلك لأنَّ الصرفة تمثل أكبر خرق لقانون التاريخ العام عند حنفي، ومقولة تطور الوحي.

وممّا تأثر به حنفي من اعتزاليات، مسألة التحسين والتقبيح، فهو يرى أنَّ بعض ما يجوز على الله تعالى فعله غير جائز في الحقيقية، بدعوى قبح تلك الأفعال، قال حنفي: "إنَّ إثبات عجز الإنسان حِطَّة في شأنه، وتجويز العبث والظلم على الله"(٥).

والحق أنَّ القبيح ما كان لجهل أو هوى، والله منزّه عنهما ابتداء، والحسن ما كان موافقاً لقصد الفاعل، فما وقع من أفعال الله، كإثبات عجز الإنسان من خلال تعجيزه بمعجزات الأنبياء عليهم السلام، فهو من الحسن لا من القبيح، ومثل ذلك يقال في كلِّ أفعال الله تعالى، لكونها

---

(١) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**: ج٤، ص١٦١، بتصرف.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٧، باختصار.

(٣) المصدر السابق: ج٤، ص١٨٧.

(٤) المصدر السابق: ج٤، ص١٩١. وقد ذكر حنفي في الحاشية أنَّ هذا الكلام لأهل الزيغ والباطل عند القدماء، أي الأشاعرة، وأن نفس الكلام هو لليهود والنصارى والمعتزلة. ونسبة الأقوال هذه غير صحيحة، لكن المقصود أن حنفي يدور مع المعتزلة، ولو مع واحد منهم كالنظام رد عليه المعتزلة الآخرون.

(٥) المصدر السابق: ج٤، ص٦٦.

صادرة عنه سبحانه، حتى إنّ العارف بالله محمد وفا قال في أفعال الله تعالى وربطها بذاته الأقدس سبحانه[١]:

سمعت الله فـــــــي ســـرّي يقـــــــول أنـــا فـــي المــــلك وحدي لا أزول
وحيث الكـــلّ عنــــــي لا قبيــــح وقبــــح القبيـــــح من حيثـــي جميــــل

ومعنى هذه الأبيات أن الله لا يأتي منه شيء إلا وهو حسن، لكن الإنسان قد لا يدرك وجه الحسن في فعل الله تعالى.

وممّا يجدر في الختام ذكره أنَّ مذهب المعتزلة الذي يريد حنفي إحياءه إنما تلاشى لعدم أصالته، ولكون المسائل مع تقدم الزمن تحررت بصورة قوية تنقض الفكر المعتزلي[٢]، وحنفي يتمسّك بهذا الفكر مع انعدامه بالرغم من تمسّكه بمبدأ التطور وفكرة التاريخ العام، ألم يكن الأجدر بحنفي أنْ يترك هذا المذهب الذي يناقض أصل فكرته في النشوء والتطور والتقدم؟!

---

(١) الأمير، محمد بن محمد الأمير المالكي، **حاشية الأمير على شرح عبدالسلام على جوهرة التوحيد**، ط الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٨م: ص٣٥.

(٢) جمعة، علي جمعة محمد، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، ط١، دار السلام، القاهرة، مصر، ٢٠٠٢م: ص١٢١.

## المبحث الثالث

## الجابري ومقولة "سحر يؤثر"

تحدّث الجابري عن موضوع إعجاز القرآن الكريم في "في التعريف بالقرآن" وهو الجزء الأول من كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، وقد فصّل الجابري الكلام عن الموضوع في هذا الكتاب، وتناوله في سياق تناول القرآن الكريم ذاته، ولذا فإنني سأخصص هذا المبحث لعرض ما في هذا الكتاب خاصة، مع النقد.

وقد تناول الجابري الموضوع في كتب أخرى، لا سيما ضمن مشروعه في إحياء تراث ابن رشد الفيلسوف، لكنه في تلك الكتب بحسب طبيعة ذلك المشروع كان شارحاً لمذهب ابن رشد أكثر من كونه ناقداً للموضوع وباحثاً فيه.

وسأجعل الكلام عن الجابري وأطروحاته في موضوع إعجاز القرآن الكريم في مطلبين ضمن هذا المبحث الذي سميته بالاسم أعلاه لكونه معبراً عن خلاصة رأي الجابري فيما يتعلق بإعجاز القرآن الكريم، وهذان المطلبان هما:

الأول: مفهوم القرآن عند الجابري

الثاني: مفهوم المعجزة عند الجابري وأطروحة "السحر المؤثر"

## المطلب الأول

## مفهوم القرآن عند الجابري

إنّ الخطأ في تصور مفهوم القرآن يعود بالخطأ على تصور مفهوم إعجاز القرآن الكريم، وقد مر توضيح هذا المفهوم مرة على أنه مفردة أساسية من مفردات موضوع إعجاز القرآن، ومر ثانية تصوير معنى القرآن في سياق الاستدلال على كونه معجزاً، ومر ثالثة في توضيح العلاقة بين علم أصول الفقه وإعجاز القرآن الكريم.

وقد وضعت هذا المطلب لما رأيت أن الجابري يدخل طريقة قراءة القرآن في مفهومه، متجاوزاً بذلك ما أجمع عليه العلماء المسلمون في تصوير مفهوم القرآن الكريم، بل متجاوزاً مفهوم القرآن نفسه، من خلال ما توضحه الآيات التي يستشهد بها على آرائه.

وسأدع الجابري بنفسه يتحدث عن طريقة قراءة القرآن وكيف أنها جزء منه، وسأدعه كذلك يشرح أقواله بنفسه.

قال الجابري: "للقرآن طريقة قراءة خاصة به في القراءة هي المسماة اليوم بالترتيل والتجويد. سبق أن أشرنا إلى قوله تعالى يخاطب نبيه الكريم: (ورتل القرآن ترتيلاً)، وقوله: (ورتلناه ترتيلاً)، وهذا يدل على أنّ ترتيل القرآن جزء من القرآن نفسه، بمعنى أنّ مفعول الخطاب القرآني في التأثير في السامعين لا يرجع إلى معانيه وحدها، بل يرجع إلى أيضاً إلى طريقة قراءته"[(١)].

يعرف الجابري (الترتيل) و (التجويد) بوصفهما طريقتين للقراءة، ويعتبرهما مكوّنين للقرآن الكريم، أي جزءاً من القرآن نفسه، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾[(٣)].

وهذا تحليل غير صحيح، فإنّ الله تعالى سمّى القرآن قرآناً، ثمَّ جعله في الآية الأولى مرتلاً، وأمر بترتيله في الآية الثانية، وهذا يعني أنّ الترتيل الذي هو طريقة القراءة خارج عن حقيقة القرآن الكريم، وخارج عن حقيقة كونه معجزاً، فمن ثم لا يمكن أن يكون الترتيل جزءاً من

---

(١) الجابري، محمد عابد، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ط١، ٢ج، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦: ج١، ص١٨٢.

(٢) سورة الفرقان، الآية: ٣٢.

(٣) سورة المزمل، الآية: ٤.

القرآن نفسه، فالآيات التي استشهد بها الجابري لا تشهد له، بل هي دالة على نقيض دعواه.

وعلاوة على هذا البيان لمنزلة الترتيل من القرآن الكريم، فإنه لا يسلم للجابري تعريف الترتيل بأنه طريقة القراءة، بل إن معنى الترتيل هو التفريق شيئاً بعد شيء، وهذا ما يبينه المفسرون تبعاً للمعنى اللغوي.

قال أبو حيان: "ورتلناه أي: فصلناه. وقيل: بيناه. وقيل: فسرناه"[١].

وقال ابن عاشور في تفسير آية الفرقان: "والترتيل يجوز أن يكون حالة لنزول القرآن، أي نزلناه مفرقاً منسقاً في ألفاظه ومعانيه غير متراكم، فهو مفرق في الزمان، فإذا كمل إنزال سورة جاءت آياتها مرتبة متناسبة كأنها أنزلت جملة واحدة، ومفرق في التأليف بأنه مفصل واضح. وفي هذا إشارة إلى أن ذلك من دلائل أنه من عند الله، لأن شأن كلام الناس إذا فرق تأليفه على أزمنة متباعدة أن يعتوره التفكك وعدم تشابه الجمل"[٢]. وقال في تفسير آية المزمّل: "وأريد بترتيل القرآن ترتيل قراءته، أي التمهل في النطق بحروف القرآن حتى تخرج من الفم واضحة مع إشباع الحركات التي تستحق الإشباع)[٣].

ويلاحظ من تفسير المفسّرين ما ذكرته سابقاً من أنّ الترتيل هو التفريق والتفصيل، فإذا أضيف إلى القراءة كان المعنى أنّ القراءة مفرّقة الحروف والكلمات بحيث تفهم على مهل، وإذا أضيف إلى التنزيل كان المعنى أنّ تنزيل آيات القرآن وسوره كان مفرّقاً ومفصّلاً، وإذا أضيف إلى القرآن كان المعنى متأوّلاً على تقدير مضاف، وهو ترتيل قراءة القرآن أو ترتيل تنزيله.

لكن الجابري أدخل في مفهوم الترتيل خليطاً من الأشياء المتباينة، فخلط شيئاً من القرآن نفسه، أعني الفاصلة القرآنية، وشيئاً من القراءة أي التلاوة متمثلة في شيء من أحكام التجويد والنطق بالحروف (يسميها الجابري الظواهر الصوتية)، وشيئاً من أحكام الوقوف، وربطه قبل ذلك بالقراءات القرآنية[٤]، بحيث لم يترك مجالاً للقارئ أن يشكّ في أنّ الجابري دخل في غير تخصصه، وأيّد الجابري جعله الترتيل جزءاً من القرآن الكريم بآية أخرى من القرآن الكريم، وهي قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا

---

(١) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٤٧٥ هـ)، **تفسير البحر المحيط**، ط١، ٨م، (تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، وآخرون)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م: ج٦، ص٤٥٥.

(٢) ابن عاشور، الشيخ الإمام محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠م، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م: ج١٩، ص٢٠.

(٣) المصدر السابق: ج٢٩، ص٢٦٠.

(٤) انظر هذا الخلط بين هذه الأشياء الكثيرة التي جعل علماء الإسلام لكل منها علماً مستقلاً برأسه: الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**: ج١، ص١٧٩-١٨١.

بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾[(١)]، حيث اعتبر أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ﴾ صريح في الدلالة على ما يريد من جعل الترتيل جزءاً من القرآن نفسه.

وأنا أردّ استدلال الجابري بهذه الآية بما رددت به سابقاً، وذلك أنَّ القرآن الكريم ثابت الحقيقة قبل قراءة القرآن وقبل الأمر باتباع قرآنه، وموضع القرآن في الآيتين الكريمتين هو هاء الضمير الغائب في قوله تعالى: (قرأناه، قرآنه)، وملاحظة الضميرين كاف في رد استدلال الجابري، وعلاوة على ذلك، فإنَّ معنى كلمة (قرءانه) ليس كما يصوّره الجابري، قال أبو السعود: "{وقرءانه} أي إثبات قراءته في لسانك"[(٢)]، وفي الجلالين: "{وقرآنه} قراءتَك إياه، أي: جريانُه على لسانك"[(٣)].

ولا شكّ أنّ إدخال الجابري لصفة الترتيل في مفهوم القرآن الكريم، يترك أثراً على مفهوم القرآن نفسه، ولهذا وضعت هذا المطلب، ومن ثم يترك مجموعة من الأحكام المترتبة على القرآن كحقيقة صفة الإعجاز، وهذا ما كان فعلاً، فقد انبثق عن هذا "الترتيل" مفهوم للإعجاز يسمّيه الجابري "السحر المؤثر"، وهو ما سأتناوله في المطلب الثاني من هذا المبحث.

ويمكن لي في ختام هذا المطلب أنْ أضع تصوّر الجابري للقرآن الكريم كما يراه من خلال صفة الترتيل –بحسب تفسيره– التي جعلها الجزء الغالب من القرآن الكريم، قال: "ولعل هذا الجانب (جانب الترتيل الذي هو طريقة في القراءة) هو الذي يعطي للفظ القرآن معناه الاصطلاحي الذي يجعل منه اسم علم، وبالتالي يفصله عن مجرد القراءة كمصدر لفعل قرأ"[(٤)].

فالقرآن عند الجابري هو تلك الترنيمات الساحرة في تأثيرها على السامعين، وقد بينت بطلان هذا التأويل لمفهوم الإعجاز القرآني، وأنه لا يتحقق به مفهوم المعجزة، وإذا أكان هذا الرأي هو الصحيح في مفهوم إعجاز القرآن الكريم، فأي أثر يبقى للقرآن في نفس الكافر بعد أن يسمعه ويبقى على كفره؟

---

(١) سورة القيامة، الآيات: ١٦-١٩.

(٢) أبو السعود، المولى محمد بن محمد أبو السعود العمادي الحنفي (ت ٩٨٢ هـ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم المشتهر بتفسير أبي السعود**، (تصحيح محمد قطة العدوي)، دار الطباعة المصرية، مصر، ١٢٧٥هـ: ج٢، ص٦٢٧.

(٣) المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد (ت ٨٦٤ هـ)، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ)، **تفسير الجلالين بهامش القرآن الكريم**، ط١٣، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ٢٠٠٨م: ص٥٧٧.

(٤) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**: ج١، ص١٨٢.

## المطلب الثاني

## مفهوم المعجزة وإعجاز القرآن عند الجابري

### أولاً: مفهوم المعجزة عند الجابري

بينت في الفصل الثالث من هذه الدراسة أن الفلاسفة عندما أقروا بإعجاز القرآن الكريم لم يقروا به على معنى خرق العادة، بل سلبوا عن القرآن الكريم معنى خرق العادة، وجعلوه معجزاً بمعنى أنه لا يقدر على مثله إلا الواحد بعد الواحد من البشر الذين تتصل نفوسهم بالمبادئ العالية، ليصدر عنها تصرفات وتدبيرات تتعلق بأشياء من عالم الكون والفساد.

هذا قول الفلاسفة، وأما قول المتكلمين من أهل السنة فيعبر عنه التعريفات التي بينتها في الفصل الأول من هذه الدراسة، وسأذكر بعضها هنا.

قال الإمام الباقلاني: "المعجزات هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة، المطابقة لدعوى الأنبياء وتحديهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك"(١).

وعرّفها السعد، فقال: "والمعجزة في العرف أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة"(٢).

وعرفها الجرجاني بأنها "أمرٌ خارق للعادة، داعية إلى الخير والسعادة، مقرونة بدعوى النبوة، قُصد به إظهار صِدق من ادّعى أنه رسول من الله"(٣).

ويتّضح من هذه التعريفات أنّ القرآن إذا كان معجزة، فهو خارق للعادة، وأنه إن كان غير خارق للعادة، فهو ليس بمعجز، إلا أن يخترع للمعجزة معنى ليس فيه خرق للعادة، وقد فعل ذلك الفلاسفة وغيرهم ممن قسم المعجز إلى قسمين أحدهما ليس فيه معنى خرق العادة، وقد بينت كل ذلك في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

وقد قدمت هذا المطلب بالتذكير بموقف الفلاسفة من المعجزة وتعريفات المتكلمين لها من باب التوطئة للكلام على موقف الجابري من معنى المعجزة وإعجاز القرآن.

قال الجابري: "نحن نؤكد فعلاً أن الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بأكمله أنه معجزة

---

(١) الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مرجع سابق: ص٦١.

(٢) التفتازاني، **شرح مقاصد الطالبين**، مرجع سابق: ج٢، ص١٧٦.

(٣) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق: ص١٩٥.

خاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن"[١]، فالجابري في هذا النص يقرّ بوجود الإعجاز ويقر بوجود المعجزة، بل يصف القرآن بأنه معجزة، وأنه هو البرهان على أنه معجزة، لكن على أي معنى هي هذه المعجزة بالنسبة للجابري؟

قال الجابري مستدلاً على المقدمة السابقة وهي كفاية القرآن في إثبات إعجازه واستغنائه عن دليل من خارجه: "والدليل على ذلك أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول صلى الله عليه وسلم بالإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على صدق نبوته، فكان جواب القرآن أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ لأهل مكة (أم القرى) ومن حولها رسالة الله إليهم (القرآن) وليس من اختصاصه الإتيان بآيات معجزات خارقة للعادة"[٢].

نلاحظ من كلام الجابري هنا أنه ينفي أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء بمعجزة خارقة للعادة، بل هو بلغ رسالة الله تعالى وهي القرآن الكريم.

إذا عرضنا كلام الجابري الأول على كلامه الثاني فيما نقلته عنه في الفقرتين السابقتين يخلص لنا أن الجابري فعل كابن رشد، وهو تقسيم المعجزة إلى قسمين، قسم ليس فيه معنىً لخرق العادة، وقسم فيه خرق للعادة، مع الاعتراف بالأول دون الثاني.

ومع هذا التقسيم الذي هو من الجابري نفسه، ينفي الجابري أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء بالمعجزة التي فيها معنى خرق العادة، ويثبت أنْ يكون النبيّ صلى الله عليه وسلم جاء بالمعجزة التي ليس فيها معنىً لخرق العادة، وإذن فإنّ الجابري يقول: القرآن معجزة غير خارقة للعادة، بل هي معجزة معتادة.

هذا ما يفضي إليه تحليل كلام الجابري، وهو تحليل يؤكده الجابري نفسه، حيث قال موضحاً رأيه في خوارق العادات: "ولمعترض أن يقول هناك ظواهر من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مروية عن بعض الصحابة. من ذلك ما قيل في تفسير قوله تعالى: (اقتربت الساعة وانشق القمر)، وما روي بشأن الإسراء والمعراج. وهذه أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا"[٣].

ولم يكتفِ الجابري في نفي المعجزات بهذا الكلام، فقال قاطعاً: "وواضح هنا أننا أمام إغلاق

---

(١) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**: ج١، ص١٨٧.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٨٧.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص١٨٨.

نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش (يعني الخارق للعادة)، لقد قررت الآية أنّ القرآن (الذي هو عند الجابري معجزة غير خارقة للعادة) كافٍ وحده كمعجزة للنبي"[١].

إذن يلخص لنا أنّ الجابري لا يثبت المعجزات إلا إثباتاً اسمياً، أي لفظاً لا حقيقة تحته.

وقبل بيان أطروحة الجابري "السحر المؤثر"، وبيان كيف أنه طمس من خلال تلك الأطروحة حقيقة الإعجاز القرآني، وأثبت ألفاظاً لا حقيقة لها، لا بدّ من ذكر أمرٍ مهم، وهو أن الجابري حذا حذو ابن رشد، وذلك بيّن في أمرين:

الأول: تقسيم المعجزة إلى القسمين اللذين ذكرتهما مراراً، أعني المعجز الخارق، والمعجز غير الخارق.

الثاني: استشهاده بالحديث الذي استشهد به ابن رشد لنفي تأييد الله تعالى نبيه الكريم عليه الصلاة والسلام بالمعجزات الخارقة، حيث قال: "وقد أفصح النبي عن هذا المعنى في حديث ورد في صحيح مسلم، قال فيه: (مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلاَّ قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ)"[٢].

وهذا الحديث الشريف لا ينفي وجود المعجزة الخارقة للعادة، بل هو يثبت أن المعجزة التي أعطيها النبي صلى الله عليه وسلم هي أعظم المعجزات وأنه عليه الصلاة والسلام أكثر الناس تبعاً يوم القيامة، ويثبت أن سائر الأنبياء لهم معجزات.

وقد قال بدر الدين العيني في شرحه على البخاري تعليقاً على الحديث: "قوله: (ما من الأنبياء نبي إلا أعطي) يدل على أن النبي لا بد لهمن معجزه تقتضي إيمان من شاهدها بصدقه ولا يضره ممن أصر على المعاندة"[٣].

وقال في موضع آخر شارحاً الحديث: "معناه أن كل نبي أعطي من المعجزات ما كان مثله لمن كان قبله من الأنبياء فآمن به البشر، وأما معجزتي العظمى فهي القرآن الذي لم يعط أحد مثله. فلهذا أنا أكثرهم تبعا. ويقال: إن الذي أوتيت لا يتطرق إليه تخييل بسحر وشبهه بخلاف

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص١٨٨.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٨٨، وانظر استشهاد ابن رشد بالحديث الشريف نفسه: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، بتقديم وشرح محمد عابد الجابري: ص١٨٤.

(٣) العيني، أبو محمد بدر الدين محمود الحنفي (٨٥٥ هـ)، ١٢م، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان: ج٢٠، ص١٣.

معجزة غيري فإنه قد يخيل الساحر بشيء مما يقارب صورته. كما خيلت السحرة في صورة العصا. والخيال قد يروج على بعض العوام الناقصة العقول"[١].

## ثانياً: مقولة الجابري في إعجاز القرآن الكريم (من المعنى إلى اللفظ إلى الصوت)

بعد أن استفاض الجابري في إدخال طريقة قراءة القرآن في مفهوم القرآن، تحدث عن إعجاز القرآن بحسب ما يقتضيه ذلك المفهوم الجديد للقرآن الكريم، أعني المفهوم الذي يدخل فيه طريقة القراءة وأسلوب الأداء.

وكان حديث الجابري تحت عنوان "سحر يؤثر"، وقد تدرّج في تثبيت أطروحته في مراحل، سأذكرها على فقرات، تنتج تلك الأطروحة بشكل متكامل.

أمّا المرحلة الأولى فهي إثبات تأثير القرآن على السامعين، وإرجاعه إلى طريقة القراءة، قال الجابري: "مفعول الخطاب القرآني في التأثير في السامعين لا يرجع إلى معانيه وحدها، بل يرجع أيضاً إلى طريقة قراءته"[٢]، فالجابري بهذا يرجع التأثير إلى طريقة القراءة أساساً ورأساً، لا إلى المعاني ولا إلى النظم ولا إليهما معاً، وأما قول الجابري أن التأثير في السامعين لا يرجع إلى المعاني وحدها فهو لعدم إمكان القول بغير ذلك، ويظل المعوّل عليه في حصول التأثير القرآني على السامعين على طريقة القراءة فقط، لأن الذي يتلى ويقرأ هو اللفظ لا المعاني، كما هو معلوم بداهة، فالحاصل أن إرجاع شيء من التأثير إلى المعاني لا يتسق مع طرح الجابري أصلاً، وهذا هو ما يفرضه تحليل كلام الجابري.

المرحلة الثانية هي الاستشهاد بآيات كريمة تدلّ على تأثر المؤمنين بالقرآن، وسوق روايات تدلّ على طرب من يسمع القرآن من المشركين وتأثره به[٣].

المرحلة الثالثة هي جعل ذلك التأثير على السامعين هو الإعجازَ القرآني وبرهانَه كذلك، بل برهانَه الوحيد، لأنّ القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيده، على حدّ قول الجابري الذي قال: "القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلاً من عند الله، بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه، إنه التأثير العميق في قلوب الذين لا يتخذون منه مسبقاً موقفاً رافضاً مكذباً"[٤].

---

(١) العيني، أبو محمد بدر الدين محمود الحنفي (٨٥٥ هـ)، ١٢م، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان: ج٢٠، ص١٣.

(٢) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**: ص١٨٢.

(٣) المصدر السابق: ص١٨٢-١٨٤.

(٤) المصدر السابق: ص١٨٤.

المرحلة الرابعة هي التساؤل عن مكمن التأثير القرآني الذي هو الإعجاز القرآني عينه، قال: "والسؤال الآن هو التالي: أين يكمن هذا التأثير؟ هل في (الترتيل) وحده، وقد تحدثنا عنه أم إن ثمة جوانب أخرى؟"[(١)]، وسيجيب عن هذا التساؤل في المرحلة السادسة والأخيرة.

المرحلة الخامسة هي تسمية ذلك التأثير بـــ"السحر المؤثر"، ووصفه على أنه أسمى وأرقى من أيّ خطاب، وإبطال القول المعتبر من أنّ الإعجاز القرآني هو الإعجاز البلاغي، وأنه هو مكمن ذلك التأثير الذي يتملك السامعين، قال الجابري: "وقد كان المعتزلة الأوائل هم الذين اضطروا إلى الخوض في العوامل التي يرجع إليها الإعجاز القرآني. كان الفهم السائد قبلهم استمراراً لما كان سائداً من قبل، أي منذ وصفت قريش القرآن بأنه (سحر مؤثر)، الشيء الذي يعني أنه أرقى وأسمى من أي خطاب بلاغي عرفه العرب. وغني عن البيان القول إنّ هذا (السحر المؤثر) لا يمكن أن يكون له نفس المفعول في نفوس من لا يعرفون العربية"[(٢)]، ويلاحظ ويلاحظ في هذه المرحلة من أطروحة الجابري كيف أنَّه أجاب على تساؤله عن مكمن التأثير الذي هو محل الإعجاز القرآني، وكيف أنه سماه بما سمته به كفار قريش وصناديد مشركيها.

المرحلة السادسة هي تحديد مكمن التأثير الذي تساءل عنه الجابري، قال: "إذا كان القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلاً من عند الله، بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه، كما قررنا قبل (فقرة ٤-أ)..."[(٣)]، والذي قرره الجابري في الفقرة المشار إليها هو أن الإعجاز القرآني هو السحر الناتج عن طريقة أداء القرآن وتلاوته، لا شيء سوى ذلك، خصوصاً إذا انضم إلى ذلك ما فصلته من نفي إعجاز النظم بحجة عدم كفايته لغير العرب.

وخلاصة الأطروحة عند الجابري أنَّ القرآن الكريم إذا قرئ يسحر السامعين بأصوات قارئه وألحان قراءته، ولو كان السامع غير عربي، كما تؤثر فيه سيمفونية لبيتهوفن أو موزارت أو طنطنة لإبليس نفسه، وليس مرجع الإعجاز عنده هو المعاني العالية التي لا يستطاع مثلها، ولا النظم الذي يفوق طاقة بلغاء البشر وفصحائهم.

وأودّ هنا أنْ أنبه إلى اشتراك الجابري مع الوليد بن المغيرة، في جانب من أطروحة (السحر المؤثر).

وذلك أنّ الوليد أثبت بالإضافة إلى كون القرآن سحراً أنّ القرآن قول البشر، يريد بذلك أن ينفي كونه من عند الله تعالى، ومراده من ذلك أن ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بإنكار

(١) المصدر السابق: ص١٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص١٨٥.

(٣) المصدر السابق: ص١٨٧.

أن يكون له معجزة خارقة للعادة، وهي اتصال النبي بالله عز وجل من طريق الوحي[١]، وأمّا الجابري، فقد أثبت كذلك كون القرآن سحراً، أي ذا تأثير بليغ على السامعين، ولم يصرح بنفي كونه كلام الله تعالى.

ومن النتائج المباشرة والقريبة لأطروحة الجابري أن القرآن وإعجازه يدوران حول طريقة القراءة وأصواتها ونغماتها، وهي أشياء لا صلة لها بحقيقة القرآن ولا بالرسالة الإلهية التي بعث الله بها سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم، مما يجعل المفكر محمد عابد الجابري متنازلاً كثيراً عن واقع ما يدعو إليه من نقد العقل العربي وحل الإشكالات الفكرية التي عانى منها المسلمون، بل يجعله منغمساً في السقوط الذي وصف به علماء المسلمين (الفقهاء والمتكلمين) في مسألة إعجاز القرآن الكريم، حيث قال: "وقد تجلى هذا واضحاً في مناقشات المتكلمين لمسألة الإعجاز في القرآن، حيث جرهم الانشغال باللفظ والنظم في النص القرآني انشغالاً جعلهم يهملون أو يغفلون المقاصد والأهداف، فسقطوا فيما سقط فيه الفقهاء: لقد وجهوا الاهتمام، من حيث لم يقصدوا، إلى الألفاظ ونظمها، على حساب الاهتمام بالمعاني وبعديها الخلقي والاجتماعي، فأصبح القرآن ألفاظاً ونغماً وتوارت الظل إلى معانيه ومقاصده"[٢].

ومن النتائج القريبة كذلك لمقولة الجابري أنّ محمداً ليس نبياً، وهذا قريب من النتائج التي أنتجتها أطروحة جورج طرابيشي التي سماها "نبي بلا معجزة"، وذلك لأن تفسير الجابري لمعنى المعجزة نفي لمعنى المعجزة وإبطال لأثرها في تصديق النبي، فلا يبقى للنبي بعد ذلك دليل على صدقه، وهذا ينتج ما ذكرته من انتفاء النبوة عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بالنسبة للجابري، وعلى طريقته في مقولة السحر المؤثر.

---

(١) أذكر هنا بما قاله الرازي بشأن العلاقة بين الوحي والمعجزة (الرازي، **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق: ج٧، ص٤٢٥): "الوحي من اللّه تعالى لا يتم إلا بثلاث مراتب في ظهور المعجزات. المرتبة الأولى: أنَّ الملك إذا سمع ذلك الكلام من اللّه تعالى، فلا بدّ له من معجزة تدلُّ على أنَّ ذلك الكلام كلام اللّه تعالى. المرتبة الثانية: أنَّ ذلك الملك إذا وصل إلى الرسول، لا بدّ له أيضاً من معجزة. المرتبة الثالثة: أنَّ ذلك الرسول إذا أوصله إلى الأمة، فلا بدّ له أيضاً من معجزة، فثبت أنَّ التكليف لا يتوجّه على الخلق إلا بعد وقوع ثلاث مراتب في المعجزات".

(٢) الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي (نقد العقل العربي؛ ٢)**، ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م: ص١٠٦.

# الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد؛ فإني أحمد الله عز وجل على تيسيره لي إتمام هذه الدراسة.

## النتائج

بعد تناولي لموضوع هذه الرسالة بالبحث والدراسة، استنتجت ما يأتي:

- ترتبط قضية إعجاز القرآن الكريم في أصول الدين الإسلامي بأصول كبيرة في باب الإلهيات، كثبوت صفتي القدرة والإرادة لله سبحانه وتعالى.
- ترتبط قضية إعجاز القرآن الكريم في أصول الدين الإسلامي بباب النبوات ارتباطاً وثيقاً، فالمعجزة تتنزل منزلة قول الله تعالى للناس: (صَدَق عبدي فيما يبلغ عني).
- يأخذ دليل المتكلمين المسمّى بـــ "دليل حدوث العالم" مساحة واسعة في قضية معجزة القرآن الكريم، من حيث إنه يثبت وجود الله تعالى، وإرادته التامة، وقدرته العامة، ويثبت أن خرق العادة هو كالتآمها بالنسبة إليه سبحانه، فهو خالق العادات وخالق خوارقها.
- يعدّ فكر الفلاسفة الإسلاميين القدماء، الفارابي وابن سينا وابن رشد، في قضية إعجاز القرآن مخالفاً لما عليه الاعتقاد الحق، من أن إعجاز القرآن يرجع إلى معنى خرق العادة.
- تحكم الفلسفة الإسلامية القديمة، ممثلة بالفارابي وابن سينا وابن رشد، باستحالة خرق العادة، وذلك لأنّ هذه الفلسفة تحتكم إلى الطبائع لا إلى الشرائع، من خلال القول بالإيجاب الذاتي في أجزاء العالم، وأفكار فلسفية أخرى كالقول بالعقول العشرة والأفلاك والعقل الفعال، واكتساب النبوة، وتأثير غير الله تعالى في الموجودات، وارتباط الموجودات ببعضها من خلال رابطة العلة الواجبة.
- محور الفكر الحداثي في قضية إعجاز القرآن الكريم يرجع إلى الأصل الفلسفي القديم القائل باستحالة خرق العادة.
- يدور الفكر الحداثي في قضية المعجزة على أصول الحداثة وأسسها، وهي الحرية والإنسانية والعدمية والدنيوية والعقلانية، ويمثل كل منها أساساً في رفض المعجزة.
- تأثر بعض المفكرين الإسلاميين بالفلسفة القديمة في تصوير قضية إعجاز القرآن

الكريم، كالأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا.

- نتج عن الفكر الحداثي في قضية إعجاز القرآن الكريم نفي الإعجاز، وذلك من خلال مسلكين؛ الأول: نفي إعجاز القرآن الكريم صراحة، والثاني: تحريف معنى إعجاز القرآن الكريم بتأويله بما ينفي معناه.
- تبين للباحث أن التأويلات التي ذكرها الفلاسفة والمتأثرون بهم والحداثيون لمفهوم المعجزة لا تتفق مع العقيدة الإسلامية التي تربط صدق الرسول بالمعجزة التي أعطيها من الله تعالى تصديقاً له فيما يبلغه عن الله عز وجل.

**التوصيات:**

توصي الدراسة بعد ذكر النتائج التي توصلت إليها بما يأتي:

- الاهتمام بالعلوم الممهدة لإثبات إعجاز القرآن الكريم، وأهمها: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلوم اللغة، وعلم المنطق.
- دراسة دليل إعجاز القرآن الكريم وتأصيله كلامياً على أصول العقيدة الإسلامية في بابي الإلهيات والنبوات.
- إبراز دليل حدوث العالم وعلاقته الوثيقة بإثبات مباحث الإلهيات والنبوات التي تعتبر أساساً لإثبات المعجزة.
- دراسة الروابط بين الفلاسفة الإسلاميين القدماء والحداثيين فيما يشتركون فيه من أصول فلسفية في قضية إعجاز القرآن الكريم.
- دراسة تراث عصر النهضة –فيما يتعلق بموضوع البحث– ممثلاً بكتب الشيخ جمال الدين الأفغاني، والأستاذين محمد عبده ومحمد رشيد رضا وفق عوامل التأثر بالغرب التي كانت قوية في ذلك العصر.
- دراسة فكر المدارس الحداثية من خلال أسس الحداثة التي تشكل مقومات الطرح الحداثي في الساحة الفكرية عموماً، والدينية خصوصاً، والبحث عن القواسم المشتركة بين الحداثيين أنفسهم لوضع خارطة للفكر الحداثي المشترك بين الحداثيين العرب والغربيين.
- دراسة الجذور الغربية للفكر الحداثي العربي في قضية الإعجاز والموقف من المعجزات.
- الاهتمام بربط الفكر الحداثي في موضوع إعجاز القرآن الكريم بآراء المستشرقين الذي طعنوا في مصدرية القرآن الكريم وإعجازه.

# المراجع


- ا. وولف (بلا تاريخ)، **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، (ط٢)، (نقله إلى العربية أبو العلا عفيفي)، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- أبو زيد، نصر حامد (١٩٩٦م)، **مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن**، (ط٣)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول، **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون المشهور بدستور العلماء**، ط١، ٤م، (تحقيق وتعريب حسن هاني فحص)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
- أرسطوطاليس، **السياسة**، (ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- أركون، محمد (١٩٩٦م)، **الفكر الإسلامي – قراءة علمية**، (ط٢)، (ترجمة هشام صالح)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، بيروت: ومركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد (بلا تاريخ)، **قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام اليوم؟** (ترجمة وتعليق: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- أركون، محمد (١٩٩٥م)، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** (ط٢)، (ترجمة وتعليق: هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.
- الأرموي، صفيّ الدين محمد بن عبدالرحيم بن محمد الهنديّ (ت ٧١٥هـ)، **الرِّسالة التسعينيّة في الأصول الدينية**، ط١، (تحقيق وتعليق عبد النصير أحمد الشافعي المليباري)، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- ابن الأزرق، أبو عبدالله (ت ٨٩٦هـ)، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ط١، ٢م، (تحقيق علي سامي النشار)، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- الاسترابادي، رضي الدين محمد بن الحسن (ت ٦٨٦هـ)، **شرح شافية ابن الحاجب مع شرح شواهده**، د ط، ٤م، (تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محي الدين عبدالحميد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.
- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي (ت ٦٦٨ هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، (شرح وتحقيق نزار رضا)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- الأعسم، عبد الأمير (١٩٨٩م)، **المصطلح الفلسفي عند العرب – نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها**، (ط٢)، (دراسة وتحقيق وتعليق عبد الأمير الأعسم)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الأفغاني، جمال الدين الحسيني (ت ١٨٩٧م) وعبده، محمد (ت ١٩٠٥م)، **التعليقات على شرح الدواني للعقائد العضدية**، ط١، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- الأفغاني، جمال الدين، **الرسائل والمقالات**، ط١، ضمن الآثار الكاملة، (إعداد وتقديم سيد هادي خسروشاهي)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري (ت ٧٤٩ هـ)، **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم**، (تحقيق عبدالمنعم محمد عمر، ومراجعة أحمد حلمي عبدالرحمن)، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط١، ١٥م، (تحقيق محمد الأمد وعمر السلامي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩م.
- الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت ٦٣١ هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط٣، ٥م، (تحقيق أحمد محمد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- الآمدي، سيف الدين علي ابن أبي علي بن محمد بن سالم (ت ٦٣١ هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٤م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- الأمير، محمد بن محمد الأمير المالكي، **حاشية الأمير على شرح عبدالسلام على جوهرة التوحيد**، ط الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٨م.
- أمين، أحمد، محمود، زكي نجيب (١٩٣٥م)، **قصة الفلسفة اليونانية**، (ط٢)، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.
- أمين، عثمان (١٩٦٧م)، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، مصر: دار المعارف.
- الأنصاري، شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦ هـ)، **المطلع شرح إيساغوجي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥١هـ.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار (ت ٧٥٦ هـ)، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت.

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبدالغفار (ت ٧٥٦ هـ)، **شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع الحواشي**، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٦هـ.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، **إعجاز القرآن**، ط٥، (تحقيق السيد أحمد صقر)، دار المعارف، القاهرة.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري (ت ٤٠٣هـ)، **الانتصار للقرآن**، ط١، ٢م، (تحقيق محمد عصام القضاة)، دار الفتح، الأردن، ودار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠١م.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري (ت ٤٠٣هـ)، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، ط٣، (تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٣م.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب البصري (ت ٤٠٣هـ)، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، (نشره الأب رتشرد مكارثي اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م.
- بدوي، عبدالرحمن (١٩٧٥م)، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، (ط١)، الكويت: وكالة المطبوعات.
- البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي (ت ٤٢٩هـ)، **أصول الدين**، نشرة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، إستانبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨م.
- البغدادي، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد (ت ٤٢٩ هـ)، **الفرق بين الفرق**، ط٤، (تحقيق إبراهيم رمضان)، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٣م.
- البناني، عبدالرحمن بن جادالله المغربي (ت ١١٩٨هـ)، **حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع للتاج السبكي مع تقريرات الشربيني**، ط٢، ٢م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦هـ.
- البهي، محمد (١٩٨١م)، **الفارابي الموفق والشارح**، (ط١)، القاهرة: مكتبة وهبة.
- البياضي، كمال الدين أحمد البياضي الحنفي (من علماء القرن الحادي عشر الهجري)، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، ط١، (حققه يوسف عبد الرزّاق)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٩م.
- البيجوري، إبراهيم بن محمد (ت ١٢٧٧هـ)، **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

- البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥ هـ)، **طوالع الأنوار من مطالع الأنظار**، ط١، (تحقيق وتقديم عباس سليمان)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٧.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الشافعي الأشعري (ت ٤٥٨هـ)، ط١، ٧م، (حققه عبدالمعطي قلعجي)، **دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٨م.
- التبريزي، أبو زكريا بحيى بن علي المعروف بالخطيب (ت ٥٠٢هـ)، **شرح لامية العرب**، (تحقيق محمود محمد العامودي)، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٤١، (عدد المحرم ١٤١٨هـ / مايو ١٩٩٧م)، القاهرة.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية**، ضمن مجموعة الحواشي البهية، ط١، ٢م، (تصحيح مجموعة من العلماء بمعرفة فرج الله زكي الكردي)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ)، **متن تهذيب المنطق والكلام**، (نشرة عبد القادر الكردي)، مصوَّرة مكتبة الإيمان، القاهرة.
- التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **المختصر شرح التلخيص ضمن شروح التلخيص**، ط٤، ٤م، دار البيان العربي ودار الهادي، بيروت، ١٩٩٢م، وهي طبعة مصورة عن الطبعة المصرية القديمة.
- التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، ط١، ٢م، (ضبطه زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح السعد التفتازاني على مختصر التصريف العزي وبهامشه المختصر العزي**، ط٤، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح الشمسية في المنطق**، ط١، (تحقيق جاد الله بسام)، دار النور المبين، عمان، الأردن، ٢٠١١م.
- التفتازانيّ، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح العقائد النسفية مع حاشية الخيالي والعصام**، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م.
- التفتازاني، مسعود بن عمر المعروف بسعد الدين (ت ٧٩٢هـ)، **شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين**، ط١، دار مداد، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ، مصورة عن الطبعة

العثمانية القديمة (مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي في دار الخلافة العامرة بالأستانة، سنة ١٣٠٥هـ).

- التهانوي، محمد علي الفاروقي الحنفي (كان حياً سنة ١١٥٨هـ)، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط١، ٢م، (تحقيق علي دحروج وآخرين)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس (ت حوالي ٤٠٣ هـ)، **المقابسات**، (تحقيق وشرح حسن العلامة السندوبي)، دار سعاد الصباح، الكويت.
- الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي (نقد العقل العربي؛ ٢)**، ط٩، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩م.
- الجابري، محمد عابد (٢٠٠٦م)، **مدخل إلى القرآن الكريم**، (ط١)، ٢ج، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجاوي، محمد نووي، **مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد وبهامشه تفسير الواحدي**، د ط، مطبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، بلا تاريخ.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، **شرح المواقف ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي**، ط١، ٤م، (ضبطه وصححه محمود بن عمر الدمياطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت ٨١٦ هـ)، **المصباح شرح المفتاح**، رسالة دكتوراه في البلاغة والنقد، **إعداد الطالب فريد محمد بدري التكلاوي**، إشراف الأستاذ كامل إمام الخولي، جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، ١٩٧٧م.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي (ت ٨١٦هـ)، **التعريفات**، (تصحيح أحمد سعد علي من علماء الأزهر الشريف)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧هـ.
- الجرجاني، الشيخ أبو بكر عبد القاهر بن عبدالرحمن بن محمد (ت ٤٧١ هـ)، **دلائل الإعجاز**، ط٣، (قرأه وعلق عليه محمود شاكر)، مطبعة المدني ودار المدني، جدة، ١٩٩٢م.

- الجزري، شمس الدين محمد بن يوسف (ت ٧١١ هـ)، **معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، ط١، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣م.
- جعيط، هشام (٢٠٠٠م)، **في السيرة النبوية (١) – الوحي والقرآن والنبوة**، (ط٢)، بيروت: دار الطليعة.
- جمعة، علي جمعة محمد (٢٠٠٢م)، **الحكم الشرعي عند الأصوليين**، (ط١)، القاهرة، مصر: دار السلام.
- جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، **ندوة الحداثة وما بعد الحداثة**، ١٤٢٨هـ، ١٩٩٨م.
- الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ط٣، (تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبدالحميد)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله (ت ٤٧٨هـ)، **الورقات في أصول الفقه ومعه توضيح المشكلات شرح الورقات للإمام المحلي**، (تحقيق عز الدين هشام الموصلي)، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، ٢٠٠٣م.
- الحبابي، محمد عزيز (١٩٨٣م)، **الشخصانية الإسلامية**، (ط٢)، القاهرة: دار المعارف.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ط٢، ٥م، (تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة)، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.
- الحسيني، الأمير إسماعيل (ت ٨٩٤ هـ)، **شرح فصوص الفارابي في الحكمة**، طبعة حجرية، طهران، ١٣١٨هـ.
- الحصادي، نجيب (بلا تاريخ)، **معيار المعيار**، مصراتة، ليبيا: مطبعة الدار الجماهيرية.
- الحليمي، أبو عبدالله الحسين بن الحسن (ت ٤٠٣ هـ)، **المنهاج في شعب الإيمان**، ط١، ٣م، (تحقيق حلمي محمد فودة)، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- حنفي، حسن (١٩٨٨م)، **الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (٧) اليمين واليسار في الفكر الديني**، ٨م، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- حنفي، حسن (٢٠٠٦م)، **ظاهريات التأويل**، (ط١)، ٢م، مصر: مكتبة النافذة.
- حنفي، حسن (١٩٨٨م)، **من العقيدة إلى الثورة – محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين**، (ط١)، ٥م، القاهرة: مدبولي.

- حنفي، حسن، وآخرون (١٩٨٦م)، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المجلد الثاني، بحوث في أصول الدين وأصول الفقه والعقل والنقل،** (ط١)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٤٧٥ هـ)، **تفسير البحر المحيط،** ط١، ٨م، (تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، وآخرون)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.
- الخضري، الشيخ العلامة محمد، **حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك،** ٢م، دار الفكر.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ)، **مقدمة ابن خلدون،** ٣م، (تحقيق علي عبد الواحد وافي)، دار نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٦.
- الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف (ت ٣٨٧ هـ)، **مفاتيح العلوم،** نشرة إدارة المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٤٢هـ.
- الخيالي، شمس الدين أحمد بن موسى (ت ٨٦٢ هـ)، **شرح الخيالي على النونية،** ط١، (دراسة وتحقيق عبدالنصير أحمد المليباري)، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- خيرة حمر العين (١٩٩٩م)، **جدل الحداثة في نقد الشعر العربي،** دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- داروين، تشارلز، **أصل الأنواع،** (ترجمة إسماعيل مظهر)، بيروت– بغداد: مكتبة النهضة.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، **حاشية الدسوقي على أم البراهين وشرحها،** ط١، (ضبط وتصحيح عبداللطيف عبدالرحمن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
- الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي (ت ٩٠٨هـ)، **شرح العقائد العضديَّة ومعه حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح الدوّاني،** المطبعة العثمانية (در سعادت)، ١٣١٦هـ.
- ديكارت، رينيه (١٩٨٨م)، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى،** (ط٤)، (ترجمة كمال الحاج)، بيروت – باريس: منشورات عويدات.

- ديكارت، رينيه (١٩٦٨م)، **مقال عن المنهج**، (ط٢)، (ترجمة محمود الخضيري، ومراجعة محمد مصطفى حلمي)، القاهرة: دار الكتاب العربي.
- الرازي، أبو حاتم الداعي الإسماعيلي (ت ٣٢٢ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (نشره جورج طرابيشي)، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **الإشارة في علم الكلام**، (تحقيق هاني محمد حامد)، المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **المحصول في علم أصول الفقه**، ط١، ٤م، (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٧م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **شرح عيون الحكمة**، ط١، ٣ج، ١م، (تحقيق أحمد حجازي السقا)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- الرّازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦ هـ)، **مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير وبهامشه تفسير العلامة أبو السعود**، مطبعة علي بك، الأستانة، ١٢٩٤هـ.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ)، **الأربعين في أصول الدين**، ط١، (تحقيق أحمد السقا)، دار الجيل، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين (ت ٦٠٦هـ)، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ط١، ٥م، (تحقيق أحمد حجازي السقا)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م.
- الرَّاغب الأصفهانيّ، الحسين بن محمد بن المفضَّل (توفّي في حدود ٤٢٥ هـ)، **مفردات ألفاظ القرآن**، ط٣، (تحقيق صفوان عدنان داوودي)، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ٢٠٠٢م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) أو (نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل)**، ط١، (تقديم وشرح محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **جوامع الكون والفساد**، (تحقيق أبو الوفا التفتازاني، وسعيد زايد)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩١م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، ط١، (تحقيق محمد عابد الجابري)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٧م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ط٣، (تحقيق محمد عمارة)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد الفيلسوف (ت ٥٩٥ هـ)، **كتاب الآثار العلوية**، (تحقيق سهير أبو وافية، وسعاد عبدالرازق، ومراجعة زينب الخضيري)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م.
- رضا، محمد رشيد (١٤٠٦هـ)، **الوحي المحمدي**، (ط٣)، بيروت: مؤسسة عز الدين.
- زاده، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، ط١، ٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م.
- الزبيدي، السيد محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة حكومة الكويت، ٤٠م، (تحقيق مجموعة من المحققين من لجنة التراث العربي)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٩٦٥م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط٣، ٢م، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط٢، ٦م، (تحرير عبد القادر العاني ورفاقه)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٩٩٢م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي (ت ٧٩٤ هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، ٤م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.
- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ٨م، ط١٥، دار العلم للملايين، بيروت، أيار ٢٠٠٢م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت ٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ط١، ٤م، (تحقيق محمد عبدالسلام شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، **أساس البلاغة**، د ط، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

- الساوي، القاضي زين الدين عمر بن سهلان، **البصائر النصيرية في علم المنطق،** (تحقيق محمد عبده وتصحيح عبدالله الصاوي وعبدالحفيظ سعد)، مطبعة الصاوي، القاهرة.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت ٧٧١ هـ)، **معيد النعم ومبيد النقم،** ط٣، (تحقيق وضبط محمد علي النجار، وأبو زيد شلبي، ومحمد أبو العيون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٦م.
- سبيلا، محمد، وبنبعد العالي، عبدالسلام (٢٠٠٧م)، **ما بعد الحداثة – تحديدات،** (ط١)، الدار البيضاء: دار توبقال.
- أبو السعود، المولى محمد بن محمد أبو السعود العمادي الحنفي (ت ٩٨٢ هـ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم المشتهر بتفسير أبي السعود،** (تصحيح محمد قطة العدوي)، دار الطباعة المصرية، مصر، ١٢٧٥هـ.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي (ت ٦٢٦ هـ)، **مفتاح العلوم،** ط٢، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٩٠م.
- السمرقندي، **الصحائف الإلهية:** ص١٩٢. وانظر: الحجازي، عبدالوهاب أفندي البغدادي، **هداية الوصول لبيان الفرق بين النبي والرسول،** ط١، مطبعة البصرة بإذن دائرة المعارف العثمانية في عهد السلطان عبدالحميد الثاني، ١٣٠٨هـ.
- السمرقندي، شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني (ت بعد سنة ٦٩٠هـ)، **الصحائف الإلهية،** ط١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- السنندجي، عبد القادر الكردستاني (ت ١٣٠٤هـ)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام،** المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ، مصوَّرة دار البصائر، القاهرة.
- السنندجي، عبد القادر الكردستاني (ت ١٣٠٤هـ)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام،** المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١٨هـ، مصوَّرة دار البصائر، القاهرة.
- السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف (٨٩٥هـ)، **شرح صغرى الصغرى في علم التوحيد،** ط١، (علق عليه سعيد فودة)، دار الرازي، عمان، الأردن، ٢٠٠٦م.
- السيد أحمد، عزمي طه، **أفلاطون – محاورة كراتيليوس،** ط١، وزارة الثقافة، الأردن، ١٩٩٥م.
- السيد أحمد، عزمي طه (٢٠٠٣م)، **الفلسفة مدخل حديث،** (ط١)، عمان، الأردن: دار

المناهج.

- السيد أحمد، عزمي طه، وزملاؤه (١٩٩٩م)، **الثقافة الإسلامية**، (ط٣)، عمان، الأردن: دار المناهج.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **المبدأ والمعاد**، (باهتمام عبدالله نوراني)، طهران، ١٣٦٣هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **النجاة في المنطق والإلهيات**، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ط٢، دار العربي للبستاني، القاهرة، ١٩٨٩م.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **مبحث عن القوى النفسانية أو كتاب في النفس على سنة الاختصار**، (عُني بضبطها وتصحيحها ادورد الأميركاني)، مطبعة التعارف، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨ هـ)، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، المكتبة السلفية، مطبعة المؤيد، القاهرة، ١٩١٠م.
- شاكر، محمود محمد (٢٠٠٣م)، **جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر**، (ط٢)، ٢م، (جمعها وقرأها وقدم لها عادل سليمان جمال)، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- شاكر، محمود محمد (٢٠٠٢م)، **مداخل إعجاز القرآن**، (ط١)، القاهرة: مطبعة المدني.
- شحرور، محمد (بلا تاريخ)، **الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة**، دمشق: دار الأهالي.
- الشريف، مصطفى (١٩٩٩م)، **الإسلام والحداثة – هل يكون غداً عالم عربي؟** (ط١)، القاهرة: دار الشروق.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم بن أحمد (ت٥٤٨هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (حرَّره وصحَّحه ألفرد جيوم)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- الشيخ، محمد (٢٠٠٨م)، **فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، (ط١)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- الشيخ، محمد، والطائري، ياسر (١٩٩٦م)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة – حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ط١، بيروت: دار الطليعة.
- الصاوي، أحمد بن محمد المالكي (ت ١٢٤١هـ)، **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، ط٥، (تحقيق عبدالفتاح البزم)، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ٢٠٠٧م.
- صبري، مصطفى التوقادي (ت ١٩٥٤م)، **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون**، دار السلام، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦م.

- صبري، مصطفى التوقادي (ت ١٩٥٤م)، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الصدر الشيرازي، محمد بن إبراهيم القوامي (ت ١٠٥٠ هـ)، **ضوابط المعرفة المسماة شرح الهداية الأثيرية**، ط٢،١م، (ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، والمستشار توفيق علي وهبة)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- صليبا، جميل (١٩٨٢م)، **المعجم الفلسفي**، ٢م، بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة.
- طرابيشي، جورج (٢٠٠٤م)، **العقل المستقيل في الإسلام**، (ط١)، بيروت: دار الساقي.
- طرابيشي، جورج (٢٠٠٨م)، **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، (ط١)، بيروت: دار الساقي.
- طرابيشي، جورج (٢٠١٠م)، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث – النشأة المستأنفة**، (ط١)، بيروت: دار الساقي.
- طرابيشي، جورج (٢٠٠٦م)، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، (ط١)، بيروت: دار الساقي.
- طلب، حسن (٢٠٠٣م)، **أصل الفلسفة – حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة**، (ط١)، مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- ابن عاشور، الشيخ الإمام محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، ٣٠م، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
- ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر، **موجز البلاغة**، ط١، دار أضواء السلف، الرياض، ٢٠٠٥م.
- العاني، الشيخ رافع بن طه الرفاعي العاني (٢٠٠٧م)، **الصلة بين أصول الفقه الإسلامي وعلم المنطق**، (ط١)، دمشق: دار المحبة، بيروت: دار آية.
- عبدالجبار، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، المجلد السادس عشر، **إعجاز القرآن**، ط١، (تحقيق أمين الخولي)، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠م.


- عبدالجبار، القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، المجلد السادس عشر، **إعجاز القرآن**، ط١، (تحقيق أمين الخولي)، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠م.

- عبدالجبار، القاضي أبو الحسن عبدالجبار الأسدآبادي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، **تثبيت دلائل النبوة**، ط١، ٢م، (تحقيق أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- عبد الرازق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- عبد الرحمن، طه (١٩٩٨م)، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، (ط١)، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- عبدالرحمن، طه (٢٠٠٦م)، **روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (ط١)، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- عبده، محمد (ت ١٩٠٥م)، **رسالة التوحيد**، ط١، (طبعها محمد رشيد رضا، واعتنى بنشرها بسام الجابي)، دار الجفان والجابي، ودار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠١م.
- ابن العربي، القاضي أبو بكر المالكي الإشبيلي المعافري (ت ٥٤٣ هـ)، **النصُّ الكامل لكتاب العواصم من القواصم**، ط١، (تحقيق عمّار الطالبي)، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٩٧م.
- العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي الأزهري (ت ١٢٥٠هـ)، **حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق للسعد**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م.
- العطار، شيخ الإسلام أبو السعادات حسن العطار الشافعي الأزهري (ت ١٢٥٠هـ)، **الحاشية الكبرى على مقولات البليدي وحاشيتاه الكبرى والصغرى على شرح مقولات السجاعي**، ط١، المطبعة الخيرية، ١٩١٠م.
- العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت ٦١٦هـ)، **التبيان في إعراب القرآن**، د ط، ٢م، (تحقيق علي محمد البجاوي)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، دت.
- علي عبد المعطي محمد، **المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية**، ط٢، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.
- عمارة، محمد (١٩٨٨م)، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، (ط٢)، القاهرة: دار الشروق.
- عياض، القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع حاشية مزيل الخفاء للشمني**، ط٢، (حققه عبد السلام محمد أمين)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ١٩٦٦م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **المستصفى من علم الأصول ومعه مسلم الثبوت شرح فواتح الرّحموت**، ط١، ٢م، المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣٢٤هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة**، (تعليق محمد محمد جابر)، مكتبة الجندي.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الأشعري (ت ٥٠٥ هـ)، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ط١، (علق عليه محمود بيجو)، ١٩٩٣م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **إحصاء العلوم**، ط١، (تقديم وشرح علي أبو ملحم)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط٢، (تقديم وتعليق ألبير نصري نادر)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**، (تصحيح فريردخ ديتريصي)، طبع ألمانيا.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ط٢، (قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر)، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠م)، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، ط٢، (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، **مجمل اللغة**، ط٢، ٢م، (تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دط، ٦م، (تحقيق عبدالسلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (ت ٣٩٥هـ)، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، ط١، (تحقيق عمر فاروق الطباع)، مكتبة المعارف، بيروت.
- الفاضل، أحمد محمد (٢٠٠٨م)، **الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم- دراسة نقد**، (ط١)، دمشق: مركز الناقد الثقافي.

- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، **كتاب العين**، ٨م، (تحقيق محمد مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي)، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٠م.
- فودة، سعيد عبداللطيف (٢٠٠٩م)، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة**، (ط١)، عمان: دار الفتح.
- فودة، سعيد عبداللطيف (٢٠٠٩م)، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، (ط١)، عمان، الأردن: دار الفتح.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الإصبهاني (ت ٣٠٦هـ)، **كتاب الحدود في الأصول**، ط١، (قرأه محمد السليماني)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩م.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني (ت ٣٠٦هـ)، **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، ط٢، (تحقيق وضبط أحمد عبدالرحيم السايح)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- كحلاني، حسن (٢٠٠٤م)، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، ط١، القاهرة: مدبولي.
- الكشميري، محمد أنور شاه الديوبندي إمام العصر (ت ١٣٥٢هـ)، **فيض الباري على صحيح البخاري مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري**، ط١، ٦م، (تحقيق وحاشية محمد بدر عالم الميرتهي)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، **الكليات**، ط٢، (تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت تقريباً ٢٥٦ هـ)، **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، ط٢، (تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة)، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٨م.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (ت تقريباً ٢٥٦ هـ)، **في الصناعة العظمى**، ط١، (تحقيق عزمي طه السيد أحمد)، دار الشباب، قبرص، ١٩٨٧.
- لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط٢، ٣م، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ٢٠٠١م.
- المالقي، أبو القاسم ابن رضوان (ت ٧٨٣هـ)، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، ط١، (تحقيق علي سامي النشار)، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٧م: مقدمة المحقق.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت ٤٥٠ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد الشافعي (ت ٤٥٠ هـ)، **أعلام النبوة**، ط١، (ضبط محمد المعتصم بالله البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط٤، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- المحلي، أبو عبد الله جلال الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت ٨٦٤ هـ)، **البدر الطالع في حل جمع الجوامع للتاج السبكي**، ط١، ٢م، (تحقيق مرتضى الداغستاني)، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٠٥م.
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد (ت ٨٦٤ هـ)، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ)، **تفسير الجلالين بهامش القرآن الكريم**، ط١٣، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ٢٠٠٨م.
- محمد، ماهر عبد القادر (١٩٨٥م)، **مشكلات الفلسفة**، (د ط)، بيروت: دار النهضة العربية، وصورته دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م.
- المدرس، الشيخ عبدالكريم محمد فتاح الكردي الشهرزوري، **رسائل الرحمة في المنطق والحكمة**، (طبعها محمد الملا أحمد الكزني)، الدار العربية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨م.
- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠٦م)، **إشكالية تجديد أصول الفقه**، (ط١)، دمشق: دار الفكر، ضمن مشروع حوارات لقرن جديد.
- المرزوقي، أبو يعرب (٢٠٠١م)، **تجليات الفلسفة العربية – منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**، (ط١)، دمشق: دار الفكر.
- المقترَح، تقي الدين أبو العز مظفر بن عبدالله (ت ٦١٢ هـ)، **شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية**، ط١، (اعتنى به نزار حمادي) منشورات مكتبة السنة، هولندا، ٢٠٠٩م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، دط، ١٥م، دار صادر، بيروت.
- المهنا، عبدالله أحمد، **الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، مجلة عالم الفكر**، المجلد التاسع عشر، العدد الثالث، الكويت، ١٩٨٨م.
- موسى، محمد يوسف (١٩٥٢م)، **الناحية السياسية والاجتماعية في فلسفة ابن سينا**، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.
- النجار، محمد عبدالعزيز، **ضياء السالك إلى أوضح المسالك أو صفوة الكلام على**

**توضيح ابن هشام**، ط٣، ٢م، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٧٣م.

- النحوي، عدنان علي رضا (١٩٩٧م)، **تقويم نظرية الحداثة**، (ط١)، الرياض، السعودية: دار النحوي للنشر والتوزيع.
- النشار، علي سامي (٢٠٠٨م)، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (ط١)، القاهرة: دار السلام.
- النشار، علي سامي (١٩٩٥م)، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، (ط٩)، ٣م، القاهرة: دار المعارف.
- النشار، مصطفى (١٩٩٨م)، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، (ط١)، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- نصر، سيد حسين (١٩٧١م)، **ثلاثة حكماء مسلمين**، (ط٢)، (نقله عن الإنكليزية صلاح الصاوي، وراجع الترجمة ماجد فخري)، بيروت: دار النهار للنشر.
- نفادي، السيد (١٩٩١م)، **معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية – مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية**، (د ط)، إسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- نيتشه، فريدريك، **عدو المسيح**، ط٢، (ترجمة جورج مخائيل ديب).
- نيتشه، فريدريك، **هذا هو الإنسان**، (ترجمه عن الألمانية علي مصباح)، منشورات الجمل.
- هبرماس، **القول الفلسفي للحداثة**، (ترجمة فاطمة الجيوشي)، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩٥م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد (ت ٨٦١ هـ)، **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ط٢، (نشره فرج الله زكي الكردستاني)، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٤٧هـ.
- هنتر ميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**، (ترجمة فؤاد زكريا)، مكتبة مصر، القاهرة، مؤسسة فرانكلين، نيويورك، ١٩٦٩م
- وهبة، مراد (٢٠٠٧م)، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: دار قباء الحديثة.
- ويليامز، رايموند (١٩٩٩م / يونيو)، طرائق الحداثة – ضد المتوائمين الجدد، (ترجمة فاروق عبدالقادر)، ضمن **سلسلة عالم المعرفة**، الكويت، عدد ٢٤٦.

# THE INIMITABILITY Of QURAN
# BETWEEN PHILOSOPHY AND MODERNITY
## ANALYTICAL CRITICAL STUDY

**By**
**Jadallah Bassam Saleh Saleh**

**Supervisor**
**Dr. Ahmad Ismail Nofal**

**Co-Supervisor**
**Dr .Azmi Taha ,prof.**

## ABSTRACT

This study addressed the issue of miracles of the Holy Qur'an in modern thought analytically and critically, and began to accomplish the purpose of studying the miracles of the Holy Quran from the Islamic point of view, in terms of the search assets in the issue of miracles of the Holy Quran, the proof of the miracles of the Quran and the Islamic sciences which pave the way to prove the miracles of the Quran.

Then, the study followed the origin of the issue of miracles of Qur'an in philosophical thought and its development through the modernist thought, by examining the issue of miracle in general, and the issue of miracles of the Qur'an in particular, for so the study specialized in analyzing the views of some applicants Islamists philosophers, Al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Rushd, and criticism of their statements and comparing them.

The study attempted through the analysis of modernity, its bases, its components and following the words of some of its theoreticians and founders, to show the philosophical roots that formed the modernist opinions in the case of miracles of the Qur'an, starting with studying the concept of miracles of the Quran in modernity, passing through the introductions of the modernist views in the perception of miracles of the Qur'an, and ending with the results which those views in the issue of the search led to.

The study ended with addressing selected models of modernists, who spoke about the miracle of the Qur'an, through analyzing their words, criticize and compare them, and returned them to the origins of philosophy.

The study concluded that the contemporary modernist statements, in fact, were derived from the ancient philosophical statements, and that these different statements considered as negation of the fact of miracle that take place from the Islamic point of view on the concept of breaching the habit which combined with the pretext of prophecy.